Scientifica

Ernst Kantorowicz (1895-1963)

Storia politica come scienza culturale

Ernst Kantorowicz (1895-1963)
Political History as Cultural Inquiry

a cura di / *edited by*
Thomas Frank – Daniela Rando

PaviaUniversityPress

Ernst Kantorowicz (1895-1963) : storia politica come scienza culturale / a cura di Thomas Frank, Daniela Rando = Ernst Kantorowicz (1895-1963) : Political History as Cultural Inquiry / edited by Thomas Frank, Daniela Rando. – Pavia : Pavia University Press, 2015. – VII, 143 p. ; 24 cm
(Scientifica)

http://archivio.paviauniversitypress.it/oa/9788869520259.pdf

ISBN 978-88-6952-024-2 (brossura)
ISBN 978-88-6952-025-9 (e-book PDF)

© Pavia University Press, 2015 – Pavia
ISBN: 978-88-6952-025-9

Nella sezione *Scientifica* Pavia University Press pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.

UPI UNIVERSITY PRESS ITALIANE

Opera sottoposta a peer review secondo il protocollo UPI

Peer reviewed work in compliance with UPI protocol

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Pavia e rientra nel progetto strategico di Ateneo MIGRAT-IN-G Processi MIGRATori: sviluppo di un modello INterdisciplinare di Governance / *MIGRATions: towards an INterdisciplinary Governance model.*

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

I curatori sono a disposizione degli aventi diritti con cui non abbiano potuto comunicare per eventuali omissioni o inesattezze.

In copertina: Ernst Kantorowicz, *Humanities and History*, f. 1, bozza di lavoro con correzioni autografe, Ernst Kantorowicz Collection, Leo Baeck Institute, New York, box I, folder 2/12.
Per gentile concessione del Leo Baeck Institute, New York.

Prima edizione: dicembre 2015

Pavia University Press – Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia
Via Luino, 12 – 27100 Pavia (PV) Italia
http://www.paviauniversitypress.it – unipress@unipv.it

Stampa: DigitalAndCopy S.a.S., Segrate (MI)
Printed in Italy

Sommario

Prefazione VII

Introduzione
Thomas Frank 1

Kantorowicz storico nel suo tempo

Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson
Robert Pawlik 19

«This continuous looking backward». Kantorowicz 'americano' e la storia dell'Italia contemporanea
Francesco Torchiani 45

Dall'opera e del metodo

***Servus servorum Dei* in Context: Historical and Literary Intertextuality to c. 875**
Raeleen Chai-Elsholz 69

I tre corpi del papa
Francesco P. Terlizzi 91

Kantorowicz e il *corpus mysticum*: osservazioni sul quinto capitolo de *I due corpi del re*
Roberto Lambertini 101

Kantorowicz's Interpretation of Baldus' Corporation Theory in the Light of Later Research
Joseph Canning 111

Dante, l'immagine del potere e le parole della giustizia. Attraversando *Federico II, Imperatore* di Ernst Kantorowicz
Giuseppe Polimeni 123

Opere di Ernst Kantorowicz citate in forma abbreviata 139

Autrici e autori 141

Abstract in English 143

Prefazione

Nel volume che si presenta vengono pubblicati i contributi del *workshop* internazionale svoltosi a Pavia il 13 e 14 giugno 2013 sul tema: *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Storia politica come scienza culturale / Political History as Cultural Inquiry*. Nella cornice dell'antico convento domenicano, ora "palazzo San Tommaso", si sono confrontati studiosi provenienti dall'Inghilterra, dalla Francia, dalla Polonia e da diverse città italiane. Oltre agli autori che figurano nel volume, hanno partecipato come relatori anche Roberto Delle Donne (Napoli), Martin Ruehl (Cambridge) e Gabriella Addivinola (Warwick), mentre Maria Pia Alberzoni (Milano) e Mario Rizzo (Pavia) hanno funto da presidenti di sessione, contribuendo ad articolare e arricchire il dibattito.

Affiancatosi a iniziative simili in Germania, l'incontro è stato l'unico in Italia a essere dedicato alla figura dello storico tedesco nel cinquantesimo anniversario della sua morte. Senza ignorare gli scambi e gli apporti culturali di cui si è nutrita l'opera di Kantorowicz, il *workshop* ha inteso mettere a fuoco e verificare, con i nuovi mezzi tecnici e filologici a disposizione, la fertilità delle sue scelte metodologiche. Di qui l'attenzione alle metafore, ai *topoi*, alle finzioni e ai miti che egli poté cogliere alle radici del linguaggio e della comunicazione, innovando la tradizionale storia politica in direzione delle attuali scienze della cultura. Accanto alla 'teologia politica', accanto alle fonti per la storia d'Italia nelle sue lezioni americane e alla presenza dantesca nel *Federico II*, i saggi si cimentano quindi con espressioni quali *corpus mysticum* e *servus servorum Dei*, ponendosi in dialogo diretto con Kantorowicz e in prospettiva più esplicitamente storico-culturale.

L'organizzazione del *workshop* e la pubblicazione degli atti sono state rese possibili dal finanziamento del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università di Pavia. Al Dipartimento e all'Ateneo pavese, che ha accolto il volume tra le sue pubblicazioni presso la Pavia University Press, va il ringraziamento dei curatori.

Introduzione

Thomas Frank

Fra i medievisti del XX secolo, Ernst Kantorowicz può essere considerato colui al quale si deve il contributo più raffinato al rinnovamento della storia politica. Se tradizionalmente gli studiosi della politica medievale avevano privilegiato la ricostruzione degli avvenimenti o delle idee politiche,[1] Kantorowicz ha iniziato un percorso di tutt'altro genere: nello sforzo di entrare nel profondo degli strati della mente umana ove le nozioni del politico vanno formandosi, ha mutato il concetto di 'storia politica' e ha dato, spaziando dall'antichità all'epoca contemporanea, dall'Occidente all'Oriente, dai testi scritti alle immagini, un importante contributo all'apertura della storia medievale non solo verso le altre discipline storiche ma anche verso altre scienze della cultura. Tali conquiste sono state realizzate da uno studioso le cui scelte politiche sono spesso difficili da comprendere. La biografia politica di questo intellettuale tedesco-ebreo nato a Posen/Poznań, città passata nel 1919 dalla Germania alla Polonia, protagonista in gioventù di azioni nazionalistiche e successivamente membro del cenacolo elitario del poeta mistico-nazionale Stefan George, è tutt'oggi oggetto di accese discussioni.[2] La diversità dei giudizi si spiega sulla base non solo dei differenti interessi degli interpreti, ma soprattutto delle contraddizioni inerenti alla stessa biografia e agli scritti di Kantorowicz.

L'attenzione che il nostro volume dedica alle sue opere non è omogenea. Viene privilegiata l'ultima delle sue monografie, *The King's Two Bodies* del 1957,[3] mentre la biografia dell'imperatore Federico II pubblicata trent'anni prima, espressione diretta

---

[1] Con l'importante eccezione di Bloch M., *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Librairie Istra, 1924.

[2] Tra le numerose e spesso controverse ricostruzioni della biografia scientifica di Kantorowicz mi avvalgo soprattutto delle seguenti: Boureau A., *Histoire d'un historien. Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1990; edizione rivista in Kantorowicz E., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 1225-1309; Schiller K., *Gelehrte Gegenwelten. Über humanistische Leitbilder im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Fischer, 2000; Ruehl M.A., *'In This Time without Emperors': The Politics of Ernst Kantorowicz's* Kaiser Friedrich der Zweite *Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242, criticato ad es. da Raulff U., *Ernst Kantorowicz – Die zwei Werke des Historikers*, in *Nationalsozialismus und Kulturwissenschaften*, vol. 2: *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, hrsg. von Lehmann H., O.G. Oexle, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 451-469; Picht B., *Erzwungener Ausweg, Hermann Broch, Erwin Panofsky und Ernst Kantorowicz im Princetoner Exil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008; Delle Donne R., *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, consultabile online presso l'URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)/> [data di accesso: 10/10/2014].

[3] KTB (1957) con traduzioni in varie lingue realizzate dal 1985 in poi (la prima è la traduzione spagnola). Le abbreviazioni adoperate per le monografie di Kantorowicz sono sciolte nell'apposito elenco in fondo al volume.

dell'impegno dell'autore nel cenacolo di George, è oggetto di soltanto uno dei contributi.[4] Vengono inoltre menzionate solo sporadicamente sia l'analisi delle acclamazioni liturgiche in onore dei monarchi medievali europei e bizantini – le *Laudes regiae* (1938/1946)[5] che segnano la transizione fra la partenza forzata dalla Germania hitleriana e la nuova vita californiana – sia la dissertazione dottorale del 1921, vertente su un tema di storia economica e religiosa dell'Oriente musulmano prevalentemente moderno.[6]

Il peso che qui assumono *I due corpi del re* si spiega anzitutto per il fatto che il potenziale innovatore di Kantorowicz, riguardante non soltanto il piano dei contenuti ma soprattutto quello metodologico, si è dispiegato appunto nel processo di elaborazione di tale monografia e dei saggi che la prepararono e accompagnarono, con prime avvisaglie già nelle *Laudes regiae*. Più precisamente si potrebbe dire che è proprio la tensione tra l'orientamento storiografico che anima il *Federico II* e il paziente scavo nella stratificazione dei linguaggi operato ne *I due corpi* a rendere visibile la fertilità della metodologia messa a punto dal Kantorowicz maturo – su questo aspetto si tornerà tra poco.

La preferenza per la monografia del 1957 si giustifica peraltro anche con le motivazioni personali con cui ci si avvicina a uno storico così ricco e complesso. Joseph Canning,[7] ad esempio, ricorda di aver fatto conoscenza con *The King's Two Bodies* grazie alla mediazione del giurista trecentesco Baldo da Perugia, del cui pensiero politico si stava occupando per la sua *doctoral dissertation*; si imbatté così nel libro kantorowicziano dove, tra i numerosi giuristi citati, Baldo riceve la maggior parte delle citazioni. Per me, invece, lo stimolo a leggere quel libro è nato dalla curiosità non per uno specifico autore medievale, ma per le corporazioni. Provenendo dallo studio di una categoria particolare di *universitates*, quella laico-religiosa costituita dalle confraternite, il libro mi ha aperto alle dimensioni giuridico-politiche inerenti il dibattito dei giuristi medievali sulle corporazioni. A questo filone tematico si è aggiunto, più recentemente, il mio interesse per il concetto di riforma nel tardo medioevo nonché l'ammirazione per l'abilità con la quale Kantorowicz fosse riuscito a far dialogare una varietà impressionante di fonti, tra cui anche i testi letterari.[8]

---

[4] KFZ (1927) con l'*Ergänzungsband* del 1931 e le traduzioni italiane del 1939 e 1976. Vedi il contributo di Giuseppe Polimeni, ma anche le osservazioni di Robert Pawlik in questo volume.

[5] LR, il cui manoscritto tedesco era pronto nel 1938, venne tradotto da Kantorowicz negli anni successivi e pubblicato in inglese nel 1946. Sulle attività didattiche in quegli anni di guerra presso l'Università di Berkeley vedi l'articolo di Francesco Torchiani in questo volume.

[6] *Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände*, discussa ad Heidelberg sotto la guida dello storico economico e culturale Eberhard Gothein. Una riproduzione dell'originale tedesco è consultabile sul sito web del Leo Baeck Institute, New York, che ospita la parte americana dell'eredità Kantorowicz, URL: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n431/mode/1up> [data di accesso: 10/10/2014]. Sugli studi universitari del futuro storico medievista vedi, oltre a Boureau, *Histoires*, pp. 35-39, 61, anche Delle Donne, *Kantorówicz*, e il panorama di Capistegui F.J., *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963)* [in francese], in *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, ed. by Aurell i Cardona J., vol. 1, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 195-221.

[7] Vedi la parte introduttiva del suo saggio in questo volume.

[8] Mi sia permesso di giustificare questo *flash* autobiografico con due rimandi: Koschorke A., S. Lüdemann, Th. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers*

L'incontro pavese dal quale è nata l'iniziativa di presentare al pubblico questa raccolta di saggi non è certo il primo dedicato alla figura di Ernst Kantorowicz, né l'unico a essere organizzato nel cinquantesimo anniversario della sua scomparsa. Attorno al 1995, centenario della nascita, sono stati tenuti ben tre convegni internazionali: uno a Poznań, uno «doppio» a Francoforte sul Meno e Princeton e un terzo, con carattere dichiaratamente interdisciplinare, a Berlino e Francoforte sull'Oder.[9] Nel 2013 il *workshop* di cui si presentano gli atti ha preceduto di pochi mesi un simposio tenuto a Lüneburg in Germania, che si è soffermato sugli ambienti culturali e le reti personali all'interno dei quali Kantorowicz operava.[10] Oltre ai convegni – nei quali capita ancora oggi di poter ascoltare i suoi ultimi allievi diretti – continua la produzione di saggi e monografie, stimolata anche dalla disponibilità online della sua eredità custodita nel Leo Baeck Institute a New York.[11]

La decisione di non porre al centro la *vexata quaestio* delle posizioni ideologiche e politiche di Kantorowicz è stata una ragione ulteriore per riservare alle opere scritte in Germania, prima della fuga in America, minor attenzione che a quelle scritte negli anni maturi. Se ai tempi di Weimar egli sia stato fautore della 'rivoluzione conservatrice'; se in un primo momento si sia sentito vicino al nazionalsocialismo o meno; se la sua problematica storica sia nata dal legame mai rinnegato con Stefan George o in quale misura

in der Geschichte Europas, Frankfurt am Main, Fischer, 2007, in particolare pp. 69-102; Frank Th., *Heilsame Wortgefechte. Reformen europäischer Hospitäler vom 14. bis 16. Jahrhundert*, Göttingen, v&r unipress, 2014. Sia detto, per inciso, che lo studio più importante sulla genealogia cristiana del concetto di riforma risale a un lettore e amico di Kantorowicz, anch'egli esiliato negli Stati Uniti: Ladner G.B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959.

[9] Strzelczyk J. (hrsg. von), *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Soziales Milieu und wissenschaftliche Relevanz. Vorträge des Symposiums am Institut für Geschichte der Adam-Mickiewicz-Universität Poznań, 23.-24.11.1995*, Poznań, Instytut historii UAM, 1996; *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung. Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, con contributi prevalentemente inglesi; Ernst W., C. Vismann (hrsg. von), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München, Fink, 1998.

[10] Lüneburg, 4-6 settembre 2013, atti ora pubblicati: Burkart L., J. Kersten, U. Raulff, H. von Bernstorff, A. von Müller (hrsg. von), *Mythen, Körper, Bilder: Ernst Kantorowicz zwischen Historismus, Emigration und Erneuerung der Geisteswissenschaften*, Göttingen, Wallstein, 2015.

[11] Una costellazione storico-culturale che in Germania continua a suscitare iniziative interdisciplinari è il *George-Kreis:* vedi il volume Schlieben B., O. Schneider, K. Schulmeyer (hrsg. von), *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft*, Göttingen, Wallstein, 2004, con vari contributi sull'autore di *Kaiser Friedrich der Zweite*, in particolare quelli di Oliver Ramonat (pp. 75-92), Gundula Grebner (pp. 117-129), Olaf B. Rader (pp. 347-364) e Ulrich Raulff (pp. 365-378); e recentemente Aurnhammer A., W. Braungart, S. Breuer, U. Oelmann (hrsg. von), *Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch*, 3 voll., Berlin/Boston, de Gruyter, 2012, in particolare lo schizzo biografico su Kantorowicz nel vol. 3, pp. 1471-1477 (autore Eckhart Grünewald) e *ad indicem* p. 1837. Tra le monografie più recenti si può menzionare D'Auria A., *La vicenda umana e intellettuale di Ernst Hartwig Kantorowicz. Dalla doppia appartenenza al "doppio corpo del re" e la sua evoluzione*, Roma, Aracne, 2013, che sfrutta anche l'archivio online del Leo Baeck Institute (vedi nota 6), ma già per l'ignoranza della letteratura e cultura tedesca non si muove all'altezza della ricerca internazionale. Non ho più potuto prendere visione di Gudian J., *Ernst Kantorowicz: der "ganze Mensch" und die Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main, Societäts-Verlag, 2014.

si debba tener conto anche di altri influssi scientifici; che cosa significhi la distinzione, familiare agli storici tedeschi degli anni 1920 e 1930, tra *Geschichtsschreibung* (l'arte dello scrivere storia) e *Geschichtsforschung* (ricerca storica basata strettamente sulla critica dei documenti);[12] se l'esilio americano lo abbia indotto a compiere una svolta liberale che si rispecchia anche nel suo modo di fare storia…: tutte queste domande sono certo importanti, però non sono l'oggetto principale dei saggi che seguono. O più precisamente: saranno affrontati *anche* problemi riguardanti l'ambiente intellettuale di Kantorowicz,[13] ma non perché il volume voglia offrire un contributo ulteriore alla ricostruzione della cultura storica della prima metà del XX secolo, quanto piuttosto perché l'analisi dei dibattiti culturali e degli influssi scientifici dell'epoca può servire a valutare meglio e comprendere più approfonditamente le scelte metodologiche da lui compiute.

Sono queste ultime, le conquiste metodologiche, che ci hanno indotto a riflettere di nuovo su un'opera storiografica la quale – poiché anche le sue componenti più recenti hanno almeno cinquant'anni – facilmente potrebbe sembrare datata. Le domande di partenza sono semplici: sono ancora utili, oggi, l'approccio e i metodi sviluppati da uno storico distante due o tre generazioni? Possiamo trarne profitto per impostare meglio le problematiche che guidano le *nostre* ricerche? Possiamo magari verificare i risultati ottenuti da Kantorowicz e migliorarli con l'aiuto degli strumenti di ricerca di cui oggi disponiamo?[14] Il suo modo di concepire la storia politica è ancora valido come modello di ricerca medievistica interdisciplinare?

Se è vero che molte qualità del suo modo di fare storia sono percettibili già nel *Federico II* – al di là dei condizionamenti ideologici di quel libro – è tuttavia fuor di dubbio che il potenziale produttivo dei suoi metodi si realizzi pienamente soltanto nelle opere mature, in particolare ne *I due corpi del re*. La peculiarità del concetto di storia politica che sottende l'opera – e che permette di considerare una storia politica così concepita come «scienza culturale» (come suggerito dal titolo di questo volume) – sta nella scelta della chiave di lettura principale: il linguaggio.[15] Non gli eventi, le decisioni politiche o economiche, i rapporti diplomatici, le strutture sociali e quant'altro, ma il linguaggio. Il linguaggio non costituisce un oggetto di ricerca nel senso di una storia di parole o di concetti e nemmeno di semantica storica: Kantorowicz si chiede come elementi o frammenti verbali selezionati

---

[12] Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 295-352, in particolare pp. 300-304, sottolinea gli echi della lezione di Max Weber nel pensiero di Kantorowicz. Un'analisi recente e accurata dei dibattiti su *Geschichtsforschung* e *Geschichtsschreibung* e sul concetto di 'immagine storica' attorno al 1930 si trova in Favuzzi P., *Scienza della storia e arte della storiografia. Ernst Kantorowicz teorico della conoscenza storica*, «Rivista Storica Italiana», 125, 2013, pp. 151-174.

[13] Si vedano soprattutto i saggi di Robert Pawlik e Francesco Torchiani.

[14] Un tentativo in questa direzione è già stato avviato da Jussen B., The King's Two Bodies *Today*, «Representations», 106, 2009, pp. 102-117.

[15] È Alain Boureau, *Introduzione*, in KTB it., pp. XI-XXVII, qui XIX-XXVI, ad aver messo in rilievo questo elemento centrale nella *démarche* di Kantorowicz. Il passaggio è parzialmente identico a Boureau, *Histoires*, pp. 148-155.

– selezionati perché ritenuti rilevanti o sintomatici per le idee politiche – potrebbero aver agito, nel corso dei secoli, sul pensiero e sull'immaginario dei loro utenti. È vero che «immaginario» non è un termine di Kantorowicz (il quale parla di «idee», «pensiero», «rappresentazioni») e che spesso la sua indagine non si spinge così lontano, limitandosi invece a interpretare, spiegare, connettere le espressioni verbali che gli interessano e a scavarne le «radici» (la metafora è sua). In ogni caso: sotto la penna di Kantorowicz il linguaggio non rimane passivo, ma diventa veicolo o quasi soggetto attivo della storia, e ciò tanto più in quanto si può osservare che l'uso di certe parole, formule o espressioni attraverso le epoche ha conseguenze anche non intenzionali o consapevoli.

Al centro di questo *linguistic turn avant la lettre* stanno frammenti selezionati (si potrebbe dire anche *topoi*), ovvero: metafore, nozioni, massime giuridiche, finzioni giuridiche, espressioni proverbiali, versi liturgici, miti e piccole narrazioni – Kantorowicz li chiama anche «teoremi», «temi», «idee» o «cifre» – che l'autore sospetta siano significativi per la storia del pensiero politico e quindi anche per la storia politica. Come ad esempio la «finzione» o il «mito» dei due corpi del re, tematizzata esplicitamente dai giuristi inglesi del XVI secolo; il libro al quale essa ha dato il titolo non fa che ricostruire le «radici», la preistoria o meglio le possibili preistorie della finzione, sfruttando ogni fonte raggiungibile: cinquecento pagine, con il fulcro sulle monarchie occidentali (Inghilterra, Francia, impero, papato, Italia) tra il X e il XVI secolo. Sfogliando la monografia e gli articoli preparatori si nota che il numero dei *topoi* ritenuti pertinenti dall'autore è considerevole, ma non infinito: metafore come *corpus mysticum* o il sole, massime come «dignitas non moritur», formule come «misteri dello stato», finzioni come la personificazione del fisco.[16] Kantorowicz ne ricostruisce la preistoria fin dall'antichità e ne rivela le molteplici connessioni, non per un esercizio di erudizione, ma perché le legge come sintomi, testimoni e anche fattori dell'evoluzione del pensiero politico. Così il libro rende visibile lo scambio di metafore e nozioni tra la sfera religioso-teologica e quella secolare e mostra come in mezzo a queste intense oscillazioni tra secolarizzazioni e sacralizzazioni andò creandosi, verso la fine del medioevo, uno spazio mentale che ha reso possibile sia l'idea della sovranità statale moderna (occidentale), sia la ricezione di questa idea da parte degli interessati.

Per cogliere meglio la differenza di metodo che distingue il *Federico II* da *I due corpi* si può procedere a una breve lettura comparata: confronterò a questo scopo, dalla biografia

---

[16] Su *corpus mysticum* e sui riferimenti a tale metafora giuridica in KTB, come in altri scritti di Kantorowicz, vedi i contributi di Joseph Canning e soprattutto di Roberto Lambertini in questo volume; sulla metafora del sole Kantorowicz E., *Dante's "Two suns"*, in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, ed. by Fischel W. J., Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1951, pp. 217-231, ristampa in SelStud, pp. 325-338; su *dignitas* il cap. VII.3 di KTB; su «misteri dello stato» id., *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, «The Harvard Theological Review», 48, 1955, pp. 65-91, ristampa in SelStud, pp. 381-398; sulla storia della *liaison* tra *Christus* e *fiscus* vedi, oltre il capitolo relativo in KTB, pp. 164-191 (KTB it., pp. 161-187) e l'articolo di id., *Christus-Fiscus*, in *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, L. Schneider, 1948, pp. 223-235, il commento di Boureau, *Introduzione*, pp. XXI-XXVI. Sull'apparato terminologico di Kantorowicz vedi anche Jussen, The King's Two Bodies *Today*, p. 110.

dell'imperatore, le pagine dedicate al *Liber Augustalis* (il codice di leggi per il regno di Sicilia che Federico pubblicò nel 1231) con il sottocapitolo su Federico II contenuto nella monografia del 1957.[17]

Nella biografia del 1927, il *Liber Augustalis* è trattato come testimonianza-chiave per l'innovazione più clamorosa che Federico II avrebbe operato, la creazione dello stato laico che già annuncerebbe gli stati rinascimentali. Di primaria importanza è il proemio del *Liber Augustalis*, nel quale l'autore coglie una serie di temi sviluppati successivamente: i modelli romani dell'imperatore, la giustizia divinizzata e il nuovo culto laico della giustizia, il ruolo dell'imperatore come mediatore tra Dio e gli uomini; la nozione di 'necessità', sulla quale si fonderebbe il nuovo concetto delle leggi naturali; la provvidenza che viene legata alla ragione e l'identificazione dell'imperatore con Adamo, il primo uomo e primo signore della terra, tema che conduce direttamente a Dante e al paradiso terrestre della *Divina Commedia*. Si potrebbe dire: c'è già quasi tutto quel che verrà ridiscusso trent'anni dopo, ma in modo diverso, ne *I due corpi del re*.

A proposito del nuovo culto della giustizia – per illustrare a mo' d'esempio un solo punto – Kantorowicz osserva che i giudici, nell'esercizio della loro professione, venivano equiparati ai sacerdoti, paragone che in chiave ultima si estendeva anche all'imperatore stesso nella sua qualità di giudice supremo e che culminava nella formula *rex = sacerdos* (le note raccolte nel secondo volume[18] avrebbero riservato molto spazio alle fonti e alle varianti di questa equiparazione sin dall'antichità). La conclusione che Kantorowicz trae da queste osservazioni suona così:

> In tal modo Federico II aveva radunato in un determinato momento quanto il mondo offriva, legando tutti questi elementi al culto solenne e trionfale della giustizia, la deità dello stato secolare. […] Che cosa significhi questo, lo si capisce solo che lo si metta in rapporto, per esempio, con il problema filosofico del tempo: il contrasto fra scienza e fede. […] Così diventa visibile la rivoluzione provocata da Federico II: che per oltre mille anni Dio si era manifestato nel miracolo, e nel miracolo aveva ottenuto fede – ora cominciava ad apparire alla luce del giorno, al di fuori della chiesa, il Dio accessibile come legge alla forza della ragione.[19]

Questa affermazione – la distinzione tra un millennio segnato dal «miracolo» e un tempo nuovo segnato dalla «ragione», dalla laicità e dalla scienza – è il *cantus firmus* del capitolo qui esaminato. Esso ruota interamente attorno a tale narrazione, all'interno della quale Federico II segnerebbe un momento di transizione ma già in direzione del futuro. La sfilata di parole-chiave pescate dal proemio del *Liber Augustalis* – la discussione delle nozioni di necessità, di provvidenza e ragione, la figura di Adamo – serve a questo scopo: fondare la narrazione preconcetta sulla secolarizzazione o modernizzazione, sulla fine

---

[17] Saranno utilizzate qui le traduzioni italiane, senza dimenticare però che il primo libro è stato scritto in tedesco, il secondo in inglese. Va rilevato che la traduzione italiana di KFZ (di G. Pilone Colombo) desta non poche perplessità. L'analisi del *Liber Augustalis* si trova in KFZ it., pp. 208-239, mentre il capitolo su Federico II in KTB comprende le pp. 97-143 (KTB it., pp. 96-141).

[18] KFZ Erg., pp. 84-93 (nel volume unico KFZ it. le note sono state risistemate in fondo a ogni capitolo).

[19] KFZ it., p. 220; «alla luce del giorno» è correzione mia (cfr. KFZ, p. 216).

dell'era del miracolo, e attribuire a Federico il ruolo di rivoluzionario protagonista in questo movimento. Quindi, il panorama delle idee politiche presentate da Kantorowicz nel libro del 1927 – e sia chiaro: un panorama straordinariamente ricco – aveva una funzione meramente strumentale, tanto che si può parlare di un uso teleologico delle fonti scelte dallo storico.

Da questa coreografia di parole-chiave raccolte a maggiore gloria dell'imperatore si distingue il taglio del capitolo su Federico II ne *I due corpi del re*. Qui, il punto di partenza è una legge che assegna all'imperatore un ruolo paradossale, definendolo «pater et filius iustitiae». Da lì vengono sviluppati due filoni tematici principali: da un lato la funzione mediatrice sia dell'imperatore sia della giustizia, dall'altro l'allegoria dell'imperatore come *lex animata*. Adesso Kantorowicz si basa soprattutto (anche se non solo) sui commenti dei giuristi tra XII e XIV secolo. Si delinea la figura del principe duecentesco che occupa una posizione mediana tra diritto divino e diritto umano: è esente ma al contempo legato dalla legge e come *lex animata* è stato inviato in terra da Dio. Questa figura composta da una serie di *topoi* giuridici si sovrappone alla vecchia immagine liturgica del re come imitatore di Cristo.

L'equiparazione di giudici (giuristi e imperatore) e sacerdoti viene discussa anche qui, ma adesso è collocata all'interno dell'analisi dei rapporti di mediazione. Una fitta catena di citazioni prende l'avvio da una legge di Ruggero II (il nonno normanno di Federico II) per risalire, passando per formule liturgiche sfruttate da Ruggero, alla legge romana che apre il Digesto, dove Ulpiano aveva dichiarato: «Meritatamente noi possiamo essere chiamati sacerdoti [dell'arte della giurisprudenza]: perché veneriamo la Giustizia e professiamo la conoscenza di ciò che è giusto e retto […]».[20] Da lì Kantorowicz torna ai commenti dei giuristi medievali a questa legge, da Accursio fino a Baldo e oltre, passando per il duecentesco *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo e soffermandosi su testi che equiparano l'imperatore con i *pontifices* romani, per giungere alla conclusione:

> Guillaume Budé, uno dei fondatori della scuola storica della giurisprudenza umanista del XVI secolo, aveva tutti i motivi per irridere l'errore di Accursio e dei glossatori in generale inclini a confondere i *sacerdotes* e i *pontifices* dell'antica Roma con i presbiteri e i vescovi loro contemporanei. Fu tuttavia grazie a questi oggettivi errori ed equivoci, di cui le opere dei giuristi medievali abbondano, che nuove prospettive vennero guadagnate e poterono trarsi conclusioni destinate per molti versi a formare la nostra epoca e a svolgere una forte influenza ancora oggi. […] Fu quindi attraverso l'azione dei giuristi che alcuni degli antichi attributi e delle più fortunate similitudini della regalità – il re divinamente ispirato, il re offerente, il re sacerdotale – furono recuperate dall'epoca della regalità liturgica e cristocentrica per essere adattate al nuovo ideale di governo centrato sulla giurisprudenza scientifica.[21]

---

[20] Digesto 1.1.1: «Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur […]» (Krueger P., Mommsen Th., Schoell R., Kroll W. [hrsg. von], *Corpus iuris civilis*, 3 voll., Berlin 1877-1895, varie ristampe, vol. 1, p. 29). Mi sono servito della traduzione in KTB it., p. 118, con una modifica tra parentesi quadre.

[21] KTB, p. 126 (KTB it., p. 124), con nota 118 che cita dalle *Annotationes* di Budé.

Le «nuove prospettive» qui evocate sono, detto in poche parole, la risacralizzazione del potere regio o imperiale operata con l'aiuto di testi giuridici. Questa riconversione fu, secondo Kantorowicz, il risultato sia di un intenso ricorso al diritto romano sia di un lavoro altrettanto intenso, svolto dai giuristi di professione, di prestiti e trasferimenti dal linguaggio teologico. Perciò si può affermare che anche a *I due corpi del re* è sottesa una narrazione di fondo: quella del passaggio dalla regalità liturgica altomedievale alla sovranità incorporata e immortale del tardo medioevo (con ripercussioni «ancora oggi»!), processo nel quale la regalità «giuricentrica» dell'epoca di Federico II avrebbe una funzione transitoria. Qui però, a differenza del ruolo eroico attribuito all'imperatore svevo nella 'mitografia' monumentale del 1927, la narrazione non è teleologica; piuttosto viene costruita a ritroso, da uno storico che si mette nelle vesti dell'archeologo dei linguaggi, con prudenza e senza dimenticare gli svincoli che avrebbero potuto portare a risultati diversi, tenendo presente sia il peso prolungato di strati linguistici e immagini antiche sia le oscillazioni continue tra tendenze secolarizzanti e tendenze sacralizzanti. È poco probabile che Kantorowicz abbia prodotto «un testo facilmente leggibile», come egli stesso sostiene nella sua prefazione,[22] ma sicuramente un testo che «ancora oggi» invita a ripensare i problemi storici che costruisce con rara perspicacia, lungimiranza e precisione.

Il passaggio citato mostra inoltre che Kantorowicz prendeva sul serio il fenomeno del cosiddetto *creative misreading* (in questo caso ad opera dei giuristi medievali). Questa è soltanto una delle sue espressioni per descrivere le vie di trasmissione dei suoi oggetti di studio, ovvero di quelli che ho chiamato frammenti verbali o *topoi*. Poiché non solo questi frammenti, ma anche i termini scelti da Kantorowicz per comprendere la loro storia sono spesso metafore, si potrebbe distinguere tra 'metafore-oggetto' (ad esempio *corpus mysticum*) e 'metafore-servizio' oppure tra metafore e 'meta-metafore'. Kantorowicz è un assiduo creatore di meta-metafore: le usa per indicare le sfere di appartenenza dei suoi *topoi* o la loro posizione in una «catena filologica» (anche questo termine è suo),[23] ad esempio «strati», «radici» o «origine».[24] Altre gli servono a mostrare che cosa, nel corso della storia, potrebbe essere successo alle metafore-oggetto: queste vengono «trasferite», possono «migrare», «sopravvivere», essere «torte», «adattate», «trasformate», «tramutate» o «capovolte».[25] I termini che definiscono le relazioni tra i diversi momenti di vita di

---

[22] KTB, p. XI (KTB it., p. XXXIII).

[23] Kantorowicz E., Deus per Naturam, Deus per Gratiam. *A Note on Mediaeval Political Theology*, «The Harvard Theological Review», 45, 1952, pp. 253-277; ristampa in SelStud, pp. 121-137, qui 121.

[24] Qui e nelle note successive mi limito a pochi esempi: KTB, pp. 188, 441 («layer», tradotto «strato» in KTB it., pp. 185, 433); Kantorowicz, *Mysteries of State*, pp. 385 («stratum»), 386 («layers»), 390 («roots»); id., Deus per Naturam, p. 121 («origins»).

[25] KTB, pp. 97, 188, 196, 267 («transferred» = «trasferita» o «trasposizione» in KTB it., pp. 96, 185, 193, 263), 209 («by transference» = «per translato» in KTB it., p. 205); KTB, pp. 135, 189 («reversal» = «capovolgimento» in KTB it., pp. 133, 186); KTB, p. 140 («survived», vedi KTB it., p. 138); KTB, p. 189 («was turned into» = «venne trasformandosi» in KTB it., p. 186); KTB, p. 202 («exchanged», vedi KTB it., p. 198); Kantorowicz, *Dante's "Two Suns"*, p. 336 («survive»); id., *Gods in Uniform*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 105, 1961, pp. 368-393, ristampa in SelStud, pp. 7-24, qui 21 («survival by transference»); id., Deus per Naturam, pp. 133 («twist», «turned around»), 135

una metafora-oggetto sono l'analogia casuale, non meglio definite relazioni ibride, la conoscenza indiretta della tradizione, l'adattamento cosciente, il «revival»[26] e infine il già menzionato *misreading*. Questo apparato concettuale – che incorpora le analogie e le tecniche di interpretazione tradizionali dei giuristi medievali, ma è molto più duttile e differenziato – non solo è utile per stabilire se, e in che senso, un elemento verbale attestato in una fonte fosse nuovo; esso permette anche di seguire i processi, spesso contraddittori, nel corso dei quali andava creandosi un linguaggio politico attraverso movimenti complessi di scambio con altri linguaggi (teologico, liturgico, cerimoniale, giuridico, filosofico, artistico).

Talora Kantorowicz avanza un'ipotesi sulle vie concrete di trasmissione: chi poteva conoscere una massima antica? Come venne tramandata ai posteri? In realtà le analisi di questo tipo non sono frequenti,[27] anche per l'oggettiva difficoltà di condurle. Vi è tuttavia un ulteriore gruppo di meta-metafore che mostrano come Kantorowicz immaginasse tali vie di trasmissione, ovvero «linee», «canali», «connessioni» o «catena filologica».[28] Con queste espressioni si passa dal livello della descrizione di relazioni passate (caratterizzate dalle meta-metafore) al livello della riflessione dello storico (quindi alle 'meta-meta-metafore', ma la distinzione è ardua).

Così, nel capitolo de *I due corpi* dedicato a Dante, Kantorowicz spiega le difficoltà dell'interpretazione con il fatto che la logica del poeta, «sebbene perfettamente chiara e forse anche coerente nell'ambito dell'intera sua opera, è tuttavia tutt'altro che lineare in quanto ogni punto sulla linea del suo pensiero si interconnette con infiniti altri punti di infinite altre linee».[29] Che egli tenesse a questa immagine è provato dal fatto che l'aveva già utilizzata due anni prima della pubblicazione del libro, in una lettera a Leo Olschki del 1955.[30]

(«adaptation»), 136 («transference»); id., *Mysteries of State*, pp. 392 («transfer»), 396 («wandered»); id., *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus (Marginalia Miscellanea)*, in *Varia Variorum: Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster/Köln, Böhlau, 1952, pp. 169-193, ristampa in SelStud, pp. 264-283, qui 270 («umgebogen» = essere piegato).

[26] KTB, p. 193 («hybrids», vedi KTB it., p. 190); KTB, p. 391 («resuscitated», vedi KTB it., p. 385). Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild*, p. 268 («Gedankengleichheit»: quando nasce, più o meno casualmente, un pensiero simile a un'idea precedente; «indirekte Überlieferung»); id., *Mysteries of State*, pp. 381 («hybridism»), 382 («brackish waters»), 392 («adapted to the jurist's need»); id., *Dante's "Two Suns"*, p. 337 («revival»).

[27] Ma nemmeno sono assenti i cenni a concrete costellazioni storiche atte a spiegare le ragioni che spinsero un dato gruppo sociale a usare un *topos* in un certo modo e non in un altro. Vedi ad es. i sottocapitoli su Federico II ed Henry of Bracton in KTB, pp. 138, 190 (KTB it., pp. 135-136, 187).

[28] Per «catena filologica» vedi *supra*, nota 23. Inoltre Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild*, p. 264 («Linienführung», tracciato delle linee); id., *Dante's "Two Suns"*, p. 333 («connection»); id., *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by Meiss M., New York, New York University Press, 1961, pp. 267-279, ristampa in SelStud, pp. 352-365, qui p. 354 («channels»); id., *Mysteries of State*, p. 382 («channels»).

[29] KTB, p. 453 (KTB it., p. 445).

[30] Lettera cit. in tedesco da Schiller, *Gelehrte Gegenwelten*, p. 95 (trad. it. Th. F.): «ogni punto su ogni linea che si traccia è connesso con migliaia di punti su dozzine di linee parallele e in fondo non c'è

La metafora delle linee e dei punti (che formano un sistema coerente all'interno dell'opera dantesca, ma possono essere combinati in svariati modi e si connettono anche con riferimenti esterni) potrebbe essere applicata anche al lavoro dello stesso Kantorowicz. Infatti si potrebbe definire il metodo del Kantorowicz de *I due corpi del re* come una lettura delle fonti 'a rete', dai percorsi variabili, piuttosto che un viaggio su «canali» unidirezionali. Ad esempio, il passaggio da *I due Corpi* ricordato prima,[31] con le citazioni di fonti giuridiche sull'equiparazione *rex = sacerdos* (o *rex = pontifex*), ha un parallelo in un articolo del 1955, *Mysteries of State*.[32] In quel saggio, il recupero di una sacralità regale con mezzi giuridici serve come argomento per ricostruire la stratificazione di una massima usata dalla monarchia assoluta nel Seicento, dal re inglese Giacomo I: il «mistero dello stato». Kantorowicz ricorre in parte alle stesse citazioni che avrebbe presentato nel libro, a Ruggero II, al Digesto, a Giovanni da Viterbo e ad altre fonti. Ma l'obiettivo della dimostrazione, nella rete che cattura i *Mysteries of State*, non è identico a quello che orienterà il capitolo su Federico II ne *I due corpi*, dove la rete ha le maglie più sottili perché deve coprire soltanto un aspetto della «regalità giuricentrica» duecentesca; perciò nel libro i punti (le singole citazioni) vengono connessi in modo diverso e l'argomentazione segue altri fili del tessuto.

Non sono pochi i rilievi critici che l'ultima monografia di Kantorowicz ha provocato – a prescindere dalla tiepidezza che fino agli anni ottanta gli storici europei le hanno riservato – e che anche oggi potrebbero essere avanzati. Il metodo 'reticolare' di assemblaggio di testi e immagini solleva il problema di una certa arbitrarietà dei percorsi di lettura e non permette facilmente di contestualizzare le singole fonti, né per quanto riguarda l'ambiente politico-sociale nel quale esse sono nate, né per seguire i condizionamenti sociali della ricezione di un testo e nemmeno per chiarire le vicende storico-linguistiche di un dato *topos* (anche questo è un problema).[33] Se si volesse andare oltre e prendere sul serio, come credo sia opportuno, il ruolo prominente conferito da Kantorowicz alla storia di immagini verbali e artistiche, di formule liturgiche, di metafore e finzioni, si dovrebbe porre anche la questione della loro forza performativa, ovvero degli effetti del loro uso sul pensiero e sull'operato degli utenti; e ciò non vale soltanto per le formule liturgiche, della cui forza performativa molti uomini del Medioevo erano certamente convinti, ma anche per gli effetti taciti e inconsci di tutte le metafore e finzioni importanti per la storia del linguaggio politico. A tali effetti

speranza di giungere a un'interpretazione cogente. Perché ogni punto può essere connesso anche con punti del tutto diversi». Olschki viene ringraziato esplicitamente nella prefazione di KTB, p. XII (KTB it., p. XXXV). Già Davis Ch., *Kantorowicz and Dante*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung*, pp. 240-264, che a p. 264 cita il passaggio da KTB (vedi nota precedente), propone che «perhaps one can appropriately apply to him [Kantorowicz], *mutatis mutandis*, what he so felicitously said about Dante». – Si confronti inoltre l'immagine simile, evocata nella prefazione di KTB, p. IX (KTB it., p. XXXI), quando l'autore sostiene di aver «isolato un singolo filone da un tessuto assai complicato».

[31] Vedi *supra*, nota 21, in particolare KTB, pp. 120-126 (KTB it., pp. 118-124).

[32] Kantorowicz, *Mysteries of State*, in particolare pp. 386-387.

[33] Critiche di questo genere sono state avanzate da Genet J.-Ph., *Kantorowicz and the* King's Two Bodies: *A non Contextual History*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung*, pp. 265-273. Un esempio per la valutazione errata della ricezione di un testo di Agostino fino all'anno 1000 è dato da Jussen, The King's Two Bodies *Today*, pp. 112-117.

Kantorowicz accenna ogni tanto, ma non si preoccupa di approfondirli. Tuttavia la critica più radicale è stata formulata da Alain Boureau,[34] il quale tende a limitare sensibilmente il campo di applicabilità dell'edificio eretto da Kantorowicz. Attribuisce alla finzione dei due corpi un'efficacia meramente teorica, istituzionale ed estetica, con scarsa importanza nella realtà. Soprattutto a causa del ruolo della Chiesa e della «polyhiérarchie» istauratasi nell'Occidente medievale, i re occidentali non sarebbero mai riusciti a guadagnarsi un'aura stabile di intoccabilità e quanto meno di sacralità. Messi alla prova dai conflitti della vita reale, ai re sarebbe rimasto, a partire dalla fine del medioevo, un solo corpo – quello naturale – e in ciò non si sarebbero distinti dagli altri esseri umani.

Al di là del piano metodologico, alcuni studiosi hanno preso le distanze dalla (presunta) presa di posizione ideologica del libro, mentre altri hanno provato a verificarne i risultati particolari. Secondo i primi Kantorowicz, dando spazio alla nozione di 'teologia politica' nel sottotitolo, avrebbe fatto capire di voler fornire il materiale storico per fondare meglio il concetto teologico-politico con l'aiuto del quale Carl Schmitt aveva tentato di capovolgere il diritto statale della Repubblica di Weimar. Dai secondi sono stati criticati aspetti quali l'uso di un testo come i trattati dell'Anonimo normanno, l'interpretazione di immagini come la miniatura della Reichenau rappresentante l'imperatore Ottone III tra cielo e terra, la scelta delle fonti chiamate a sostenere singole conclusioni, l'interpretazione di Dante, o in modo più generale la cornice letteraria del libro che, secondo alcuni critici, sovvertirebbe la cronologia.[35]

La maggior parte dei contributi che seguono non intende dare risposte dirette a tali interpretazioni critiche. Soltanto l'intervento di Robert Pawlik potrebbe essere letto in questa chiave, perché non solo s'impegna a smantellare, con dovizia di dettagli, qualsiasi tentativo di avvicinare Kantorowicz ideologicamente a Carl Schmitt, ma smentisce anche coloro che lo ritengono così ingenuo da aver potuto ignorare la tesi del giurista, soltanto perché non lo cita mai direttamente. Francesco Torchiani invece sonda un terreno finora poco battuto, esaminando le lezioni sulla storia d'Italia che Kantorowicz tenne nel 1943 o 1944 a Berkeley per preparare i militari statunitensi ai loro compiti in Europa. Si scopre così che una fonte d'ispirazione importante per l'immagine della storia italiana concepita da Kantorowicz furono gli scritti degli intellettuali italiani esiliati in America; alle loro

---

[34] Boureau A., *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Éditions de Paris, 1988, soprattutto pp. 16-24; inoltre il volume Boureau A. (pub. par), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992, in particolare la sintesi di J. Revel (p. 7-17) e il contributo di A. Boureau (pp. 29-37).

[35] Per il dibattito sulla teologia politica vedi il saggio di Robert Pawlik in questo volume. Sulla questione dell'Anonimo Normanno vedi Boureau, *Introduzione*, p. xx, e *infra* il contributo di Francesco Terlizzi. La discussione sulla miniatura rappresentante Ottone III (e non Ottone II, come vuole Kantorowicz) continua, vedi Körntgen L., *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, Akademie-Verlag, 2001, pp. 177-211. Sull'uso delle fonti ad es. Jussen, The King's Two Bodies *Today*, pp. 112-117. Critico sull'attendibilità della *lectura Dantis* di Kantorowicz: Davis, *Kantorowicz and Dante*. Viene sottolineata invece la funzione portante dei due capitoli 'letterari' di KTB da Halpern R., *The Kings' Two Buckets: Kantorowicz*, Richard II, *and Fiscal* Trauerspiel, «Representations», 106, 2009, pp. 67-76, e soprattutto da Kahn V., *Political Theology and Fiction in* The King's Two Bodies, *ibidem*, pp. 77-101.

spiegazioni del fascismo lo storico tedesco seppe dare un'interpretazione originale, arricchendole con elementi acquisiti dalle proprie esperienze di ricerca.

Hanno un taglio diverso i contributi medievistici che seguono. Raeleen Chai-Elsholz accoglie l'invito di Kantorowicz a superare i confini tra le discipline umanistiche e propone di ispirarsi ai suoi metodi per applicarli ad altri temi: ad esempio alla genealogia del titolo papale *servus servorum Dei* e quindi alla carriera di una metafora (la servitù) nel campo ecclesiastico-politico dell'alto medioevo. Basandosi su fonti sia agiografiche sia documentarie, nonché sulle nuove collezioni digitali che permettono di valutare rapidamente le attestazioni di parole ed espressioni in corpi di testo molto estesi, l'autrice dimostra che la formula è stata coniata, nonostante qualche precedente più antico, nell'ambiente specifico della curia romana del IX secolo.

Francesco Terlizzi e Roberto Lambertini portano avanti la riflessione critica su aspetti particolari trattati ne *I due corpi del re*. Il primo riprende i trattati dell'Anonimo Normanno (o di York, circa 1100), i quali soltanto negli anni Sessanta del Novecento sono stati oggetto di un'edizione più valida di quella dei *Monumenta Germaniae Historica* che Kantorowicz aveva a disposizione. Da questa rilettura si può rintracciare un filo rosso assai diverso da quell'atteggiamento 'royalist' sul quale si era concentrato Kantorowicz: è più corretto attribuire all'Anonimo convinzioni di stampo episcopalista, opposte alla riforma della Chiesa promossa dai papi romani con Gregorio VII e successori. Il secondo sceglie una delle metafore portanti de *I due corpi del re*, il termine *corpus mysticum*, per commentare criticamente l'argomentazione che Kantorowicz vi connette. Se da un lato va sottolineato il debito che lega l'analisi kantorowicziana di quel termine alle opere del teologo Henri de Lubac – nonostante gli interessi molto differenti dei due studiosi –, dall'altro le valenze di significato che le due componenti, *corpus* e *mysticum*, avevano nei secoli XIII-XV possono essere precisate alla luce di ricerche più recenti. Inoltre, si può constatare che nell'economia del libro il sottocapitolo sul *corpus mysticum* è un buon esempio della tendenza dell'autore a dare alla sua argomentazione un'architettura non lineare.

Alla storia di questa metafora contribuisce anche l'intervento di Joseph Canning, questa volta dal punto di vista giuridico. Poiché *corpus mysticum* è una delle nozioni attorno alle quali il giurista trecentesco Baldo da Perugia (o Baldo degli Ubaldi) aveva costruito la sua dottrina della *res publica* come 'corporazione', non sorprende che, tra i giuristi utilizzati ne *I due corpi del re*, Baldo sia colui che viene citato con maggiore frequenza. Così si profila la possibilità di rileggere le interpretazioni che Kantorowicz ha dato ai commenti e *consilia* di Baldo da lui selezionati e di reinserirle poi nel contesto più largo della teoria giuridico-politica sviluppata dal giurista.

Infine, Giuseppe Polimeni ci riconduce alla biografia dell'imperatore Federico II, passando al vaglio l'uso che Kantorowicz in quell'opera ha fatto di Dante. Ne consegue che non solo il poeta è considerato dallo storico come una specie di portavoce ed esecutore postumo del progetto politico di Federico, ma che Dante aveva colto chiaramente il significato fondamentale della corte siciliana dello svevo per la poesia e la lingua italiana. Kantorowicz ne fece tesoro per fondare meglio la sua convinzione (comprese le conseguenze metodologiche che da tale convinzione derivano) che gli aspetti materiali (militari, giuridici) e le espressioni retoriche del potere siano interdipendenti e strettamente connessi.

Le citazioni dal *Federico II, imperatore* che Polimeni adduce per documentare il suo argomento mettono in risalto, ancora una volta, le differenze tra le due opere maggiori di Kantorowicz. Ma piuttosto che di differenze (fin troppo evidenti) si dovrebbe parlare di *tensione*: perché tra lo stile alto, aulico della biografia sull'imperatore e lo stile sobrio, erudito, sottilmente ironico della monografia sulla teologia politica medievale non tutti i ponti sono rotti. La tensione tra i due stili, espressione di preferenze metodologiche e ideologiche contrastanti, può essere colta con un'immagine poetica presa in prestito dallo stesso Kantorowicz. Alcuni commentatori hanno già notato[36] come egli, all'inizio de *I due corpi*, alluda alla poesia *L'Albatros* di Baudelaire (il numero 104 ne *Les fleurs du mal*), dove il maestoso uccello re dei venti, una volta catturato dai marinai e immobilizzato sulla nave, si trasforma in un essere goffo e ridicolo. Forse l'allusione nasconde un ricordo di Stefan George (che aveva tradotto quella poesia), forse l'autore voleva insistere sull'opportunità metodologica di prendere comunque sul serio, sconfessando anacronistiche razionalizzazioni, i miti e le finzioni come fonti storiche; o forse intendeva mettere in evidenza la distanza che separava uno storico ormai radicato nell'ambiente scientifico statunitense dal suo proprio passato di 'mitografo'. Si è tentati di approfondire quest'ultima interpretazione del singolare ricorso a Baudelaire, perché l'officina del poeta aiuta a condensare in poche parole la tensione che separa e lega i due libri principali di Kantorowicz. Infatti esiste un'analogia con il rapporto intricato tra le poesie in rima delle *Fleurs* e le loro rielaborazioni in prosa nell'opera successiva di Baudelaire, *Le spleen de Paris*. È vero che solo una parte delle poesie in rima è stata riformulata in prosa (e *L'Albatros* non è tra esse), ma quelle che lo sono lasciano intravedere bene la messa in gioco: Baudelaire sottomette un corpo di piccoli monumenti letterari dalla forte carica metaforica (le *Fleurs*) a un'autopsia (lo *Spleen*) che ne svela le funzioni retoriche, spiega le metafore e in questo modo rende esplicita la problematicità del genere poetico. Si potrebbe descrivere così, *mutatis mutandis*, l'operazione con la quale il linguaggio erratico del *Kaiser Friedrich der Zweite* è stato vivisezionato dalla rilettura critica avviata in *The King's Two Bodies*.

Bibliografia

Inediti

Kantorowicz E., *Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände*, Diss. dattiloscritta, Heidelberg 1921, consultabile online, URL: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n431/mode/1up> [data di accesso: 13/10/2015].

Editi

Aurnhammer A., W. Braungart, S. Breuer, U. Oelmann (hrsg. von), *Stefan George und sein Kreis. Ein Handbuch*, 3 voll., Berlin/Boston, de Gruyter, 2012.

Bloch M., *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, Librairie Istra, 1924.

[36] Delle Donne, *"Historisches Bild"*, p. 338; Picht, *Erzwungener Ausweg*, pp. 153, 158-159. Cfr. KTB, p. 3 (KTB it., p. 3).

Boureau A., *Histoire d'un historien. Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1990; edizione rivista in Kantorowicz E., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 1225-1309.

Boureau A., *Introduzione*, in KTB it., pp. XI-XXVII.

Boureau A., *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Éditions de Paris, 1988.

Boureau A. (pub. par), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1992.

Burkart L., J. Kersten, U. Raulff, H. von Bernstorff, A. von Müller (hrsg. von), *Mythen, Körper, Bilder: Ernst Kantorowicz zwischen Historismus, Emigration und Erneuerung der Geisteswissenschaften*, Göttingen, Wallstein, 2015.

Capistegui F.J., *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963)*, in *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, ed. by Aurell i Cardona J., vol. 1, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 195-221.

D'Auria A., *La vicenda umana e intellettuale di Ernst Hartwig Kantorowicz. Dalla doppia appartenenza al "doppio corpo del re" e la sua evoluzione*, Roma, Aracne, 2013.

Davis Ch., *Kantorowicz and Dante*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 240-264.

Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002 (Reti medievali, e-book, 2), pp. 295-352.

Delle Donne R., *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, anche online, URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)/>.

Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung. Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997.

Ernst W., C. Vismann (hrsg. von), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München, Fink, 1998.

Favuzzi P., *Scienza della storia e arte della storiografia. Ernst Kantorowicz teorico della conoscenza storica*, «Rivista Storica Italiana», 125, 2013, pp. 151-174.

Frank Th., *Heilsame Wortgefechte. Reformen europäischer Hospitäler vom 14. bis 16. Jahrhundert*, Göttingen, v&r unipress, 2014 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 18).

Genet J.-Ph., *Kantorowicz and the* King's Two Bodies: *A non Contextual History*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 265-273.

Gudian J., *Ernst Kantorowicz: der "ganze Mensch" und die Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main, Societäts-Verlag, 2014.

Halpern R., *The Kings' Two Buckets: Kantorowicz*, Richard II, *and Fiscal* Trauerspiel, «Representations», 106, 2009, pp. 67-76.

Jussen B., The King's Two Bodies *Today*, «Representations», 106, 2009, pp. 102-117.

Kahn V., *Political Theology and Fiction in* The King's Two Bodies, «Representations», 106, 2009, pp. 77-101.

Kantorowicz E., *Christus-Fiscus*, in *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, L. Schneider, 1948, pp. 223-235.

Kantorowicz E., *Dante's "Two suns"*, in *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper*, ed. by Fischel W. J., Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1951, pp. 217-231; ristampa in SelStud, pp. 325-338.

Kantorowicz E., Deus per Naturam, Deus per Gratiam. *A Note on Mediaeval Political Theology*, «The Harvard Theological Review», 45, 1952, pp. 253-277; ristampa in SelStud, pp. 121-137.

Kantorowicz E., *Gods in Uniform*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 105, 1961, pp. 368-393; ristampa in SelStud, pp. 7-24.

Kantorowicz E., *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus (Marginalia Miscellanea)*, in *Varia Variorum: Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster/Köln, Böhlau, 1952, pp. 169-193, ristampa in SelStud, pp. 264-283.

Kantorowicz E., *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, «The Harvard Theological Review», 48, 1955, pp. 65-91; ristampa in SelStud, pp. 381-398.

Kantorowicz E., *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by Meiss M., New York, New York University Press, 1961, pp. 267-279; ristampa in SelStud, pp. 352-365.

Körntgen L., *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-salischen Zeit*, Berlin, Akademie-Verlag, 2001.

Koschorke A., S. Lüdemann, Th. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main, Fischer, 2007.

Krueger P., Th. Mommsen, R. Schoell, W. Kroll (hrsg. von), *Corpus iuris civilis*, 3 voll., Berlin 1877-1895.

Ladner G.B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1959.

Picht B., *Erzwungener Ausweg, Hermann Broch, Erwin Panofsky und Ernst Kantorowicz im Princetoner Exil*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Raulff U., *Ernst Kantorowicz – Die zwei Werke des Historikers*, in *Nationalsozialismus und Kulturwissenschaften*, vol. 2: *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, hrsg. von Lehmann H., O.G. Oexle, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 451-469.

Ruehl M.A., *'In This Time without Emperors': The Politics of Ernst Kantorowicz's* Kaiser Friedrich der Zweite *Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242.

Schiller K., *Gelehrte Gegenwelten. Über humanistische Leitbilder im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Fischer, 2000.

Schlieben B., O. Schneider, K. Schulmeyer (hrsg. von), *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft*, Göttingen, Wallstein, 2004.

Strzelczyk J. (hrsg. von), *Ernst Kantorowicz (1895-1963). Soziales Milieu und wissenschaftliche Relevanz. Vorträge des Symposiums am Institut für Geschichte der Adam-Mickiewicz-Universität Poznań, 23.-24.11.1995*, Poznań, Instytut historii UAM, 1996.

Kantorowicz storico nel suo tempo

Le teologie politiche medievali e le loro ripercussioni novecentesche: Ernst Kantorowicz a confronto con Carl Schmitt e Erik Peterson

Robert Pawlik

1. Introduzione

La ricezione del pensiero di Ernst H. Kantorowicz ha superato ormai da tempo la cerchia degli studiosi del passato medievale. Le sue opere costituiscono oggi un punto di riferimento importante per i filosofi della politica, per gli studiosi delle scienze politiche, per gli antropologi e gli storici del diritto, e addirittura per gli storici della letteratura. Eppure la valutazione delle posizioni prese dal medievista tedesco, nonché del suo pensiero, è segnata da una fondamentale ambivalenza. Per molti interpreti Kantorowicz resta una figura equivoca, uno sciovinista tedesco ultra conservatore, ossessionato dall'idea dell'impero. Tale valutazione non riguarda soltanto il 'periodo tedesco', quando la sua biografia del carismatico Federico II ebbe un indubbio influsso sulla diffusione del mito politico dell'imperatore medievale, il cui ricordo avrebbe esaltato il popolo tedesco – è il mito che nell'ordine simbolico giustificava l'avvento del Terzo Reich di Hitler.[1] Tale opinione viene espressa anche nei confronti delle opere che risalgono al periodo americano, nel quale si voleva scorgere la realizzazione degli ideali di Stefan George «con altri mezzi»,[2] «l'ossessione imperiale» e «la nostalgia per l'impero perduto».[3]

---

[1] Sul ruolo della biografia di Federico II nel risvegliare la nostalgia per l'impero perduto durante l'«interregno» della Repubblica di Weimar si veda Ruehl M.A., *'In This Time without Emperors': The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242. Nel giudizio su Kantorowicz si spinse più avanti Cantor N.F., *The Nazi Twins: Percy Ernst Schramm and Ernst Hartwig Kantorowicz*, in *Inventing the Middle Ages*, New York, Morrow, 1991, pp. 79-117, ma è una presa di posizione segnata da molti errori fattuali.

[2] «'The King's Two Bodies' represent a dogged reaffirmation of George's convictions. […] George's mission was the exaltation of the 'secret Germany', Kantorowicz's task in American exile was its preservation» (Schiller K.E., *Dante and Kantorowicz: Medieval History as Art and Autobiography*, «Annali d'Italianistica», 8, 1990, pp. 396-411, la citazione a p. 399 e p. 407. Negli Stati Uniti «E. Kantorowicz […] nel frattempo ha secolarizzato il suo impero alla George [sein Georgesches Reich] (trad. R. P.)»: Löwith K., *From Japan to America, Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika: Reisetagebuch 1936 und 1941*, hrsg. von Stichweh K., U. von Bülow, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 2005, p. 105 (cfr. Jussen B., The King's Two Bodies *Today*, «Representations», 106, 2009, pp. 102-117, qui p. 102).

[3] Sull'«ossessione imperiale» di Kantorowicz cfr. Kriegel B., *La politique de la raison*, Paris, Payot & Rivages, 1994, pp. XIV-XVIII, e ead., *Kantorowicz und die Entstehung des modernen Staates*, in *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Ernst W., C. Vismann, München, Fink, 1998, pp. 119-127. «Nostalgia for lost empire» viene attribuita a Kantorowicz anche da Mathews T.F., *The Clash of the Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 19.

Tali opinioni provano che il Kantorowicz americano continua a vivere sotto l'ombra della sua biografia tedesca e che i suoi legami con il cenacolo di George eclissano altre affinità e polemiche come, ad esempio, quelle con Max Weber.[4] Esse dimostrano, infine, che *I due corpi del Re* continuano a essere letti nell'ottica dell'*Imperatore Federico II*, fino al punto che l'ambizione iniziale dell'autore di risvegliare il mito politico offusca l'intenzione critica dell'opera americana, volta a una decostruzione del 'mito' dello Stato e della teologia politica.

La mancanza di un giudizio univoco sulle opere americane di Kantorowicz deriva, probabilmente, da una serie di ragioni complesse. Occorre indicarne una, considerata fra quelle più importanti, ovvero il malinteso legato al ricorso da parte dello storico tedesco alla categoria della teologia politica. Assegnando all'opera *I due corpi del Re* il sottotitolo *A Study in Mediaeval Political Theology*,[5] Kantorowicz si espose al rischio di essere associato al progetto del giurista tedesco Carl Schmitt, uno dei più severi critici novecenteschi del liberalismo, che si era compromesso con i suoi sforzi miranti a legittimare dal punto di vista legale l'attività dei nazionalsocialisti negli anni 1933-1936.[6]

Difendendo l'attualità della nozione di sovranità per lo Stato moderno, Carl Schmitt – nei primi anni di esistenza della Repubblica di Weimar – si oppose alla tendenza liberale volta a ridurre la sovranità a una questione di ordinamento giuridico immanente. Nella sua dissertazione del 1922, intitolata *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*,[7] cercò di ripristinare la forte concezione di sovranità statale, legandola all'irriducibile decisione personale. Né il diritto né una normativa impersonale, ma l'eccezione e la decisione personale costituiscono la sovranità. Come espresse tale concetto brevemente lo stesso Schmitt: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione».

Non credendo nella possibilità di costruire un ordine politico immanente che fosse stabile, Schmitt cercava per il potere sovrano un supporto trascendente e teologico.

---

[4] Kantorowicz, nel semestre estivo del 1919, frequentò a Monaco le lezioni di Max Weber, dedicate a «Allgemeinste Kategorien der Gesellschaftswissenschaft». Vale la pena di ricordare che studiò economia politica e la sua tesi di dottorato, *Das Wesen der muslimischen Handwerkerverbände* del 1921, conteneva molti riferimenti alle opere di Weber. Il rapporto di Kantorowicz con Max Weber e con la sua concezione della dominazione carismatica è stato sottolineato in maniera particolarmente forte da Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 295-352, qui pp. 300-303.

[5] KTB (1957) e KTB it. (1989, 2012).[2]

[6] Sul fatto che l'uso della categoria di teologia politica destasse nei lettori di Kantorowicz un serio problema, si veda ad es. Fried J., *Ernst H. Kantorowicz and Postwar Historiography. German and European perspectives*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 180-201, qui 194. Lo studioso cita come esempio la recensione de *I due corpi del Re*, pubblicata da Reibstein E., «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germ. Abt.», 77, 1959, p. 379.

[7] Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922 (trad it.: *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Schiera P., Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-89).

Solo il sovrano supportato teologicamente può far fronte all'assalto delle forze del caos. Così, la decisione di sospendere l'ordinamento giuridico viene individuata da Schmitt nell'onnipotenza divina. La decisione sovrana sullo stato di eccezione viene considerata l'equivalente, ovvero una forma secolarizzata, del miracolo in teologia, che consiste nel poter sospendere le leggi vigenti della natura. Si può dire allora che l'autorità della Stato risulta un'estensione della divina onnipotenza.

La teologia politica di Schmitt non è una nozione univoca e viene interpretata in diversi modi. Lo stesso autore nella sua *Teologia politica II*, pubblicata quasi cinquant'anni più tardi, sottolineava che aveva in mente soprattutto una questione di sociologia della scienza, ovvero una scienza che studia le «affinità strutturali» fra i concetti teologici e quelli giuridici.[8] Nel 1922 Schmitt aveva affermato che la corrispondenza fra tali nozioni era il risultato di un processo di secolarizzazione, ovvero di trasposizione di categorie teologiche alla sfera politica; in tale processo fu il diritto a svolgere il ruolo di canale di trasmissione. Di conseguenza, «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati».[9] Nel 1922 la teologia politica era per Schmitt qualcosa di molto di più: elemento fondamentale di strategia di consolidamento del concetto di uno Stato forte e di giustificazione delle sue prerogative illimitate, essa costituiva un tentativo di restituzione di unità pre-moderna tra politica e religione.[10]

In molti studi critici dedicati a Kantorowicz si può trovare l'opinione che nelle sue opere storiche egli abbia realizzato il programma del giurista tedesco: *I due corpi del Re* «sono, nella loro essenza, un'illustrazione storica dell'affermazione di Schmitt che tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»;[11] e inoltre «il libro di Kantorowicz […] si inscrive bene nel programma di Schmitt», ecc.[12]

Alla luce di tali affermazioni sembra fondato domandarsi che cosa Kantorowicz intendesse per teologia politica. Per quale motivo si è servito di un'espressione che suscitava associazioni equivoche? è vero che (e, se sì, in che modo) la sua visione di

---

[8] «Tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su di un'affinità di struttura sistematica [eine systematische Struktur-Verwandtschaft] dei concetti teologici e giuridici» (Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, p. 79, nota 1; trad. it.: *Teologia politica 2. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992, p. 83, nota 1). In altre parole, Schmitt recede dalla sua tesi iniziale della relazione genetica fra i concetti giuridici e teologici.

[9] Schmitt, *Politische Theologie* (1922), p. 37 (trad it., p. 61).

[10] Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938 (trad. it.: *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 48), dove l'autore sottolinea che la distinzione fra religione e politica era estranea ai pagani; furono gli ebrei «gli effettivi promotori della distinzione – sediziosa e sovvertitrice dello Stato – fra religione e politica». Hobbes invece «combatte la frattura, tipicamente ebraico-cristiana, dell'originaria unità politica».

[11] Buc Ph., *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 233.

[12] Geréby G., *Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz*, in *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, ed. by Al-Azmeh A., J.M. Bak, Budapest, Central European University, 2004, pp. 31-61, qui p. 37, nota 28.

'teologia politica' si riferisce alla concezione del giurista tedesco? infine, quale posizione ha assunto Kantorowicz nella controversia sulla secolarizzazione? Le risposte a tali domande non solo aiuteranno a comprendere il rapporto di quest'ultimo con Schmitt ma, in modo indiretto, permetteranno di definire con più precisione la sua posizione personale.

Nel presente saggio desidero analizzare alcuni punti in cui nei testi del medievista tedesco appare l'espressione 'teologia politica'. Tale tentativo non rivendica alcuna pretesa di completezza, ma va al di là de *I due corpi del Re*, abbracciando anche altri testi del periodo di attività americana di Ernst Kantorowicz.

2. Teologia politica

Chi vuole 'proteggere' Kantorowicz dalle associazioni con il progetto di Carl Schmitt, sottolinea che non ci sono prove dirette che egli abbia mai conosciuto le opere del giurista tedesco. Kantorowicz non cita Schmitt in nessuno dei suoi studi né vi fa alcun riferimento, mentre il servirsi della categoria diffusa dal giurista non pregiudica nulla, in quanto sarebbe potuto venirne a conoscenza attraverso altri canali.

Infatti, l'espressione 'teologia politica' risale all'antichità e vanta una storia molto ricca. Dalle fonti a nostra disposizione, risulta che per la prima volta apparve a Roma nell'opera di Varrone intitolata *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (del 47 a.C. circa). In essa Varrone distinse tre tipi di teologia («tria genera theologiae») in base alle tre fonti di conoscenza sugli dèi: la «teologia mitica» coltivata dai poeti il cui dominio era il teatro; la «teologia naturale» dei filosofi che nei racconti sugli dèi vedevano una rappresentazione allegorica delle forze cosmiche o naturali, e la «teologia civile» o cittadina («theologia civilis»), considerata da Varrone la più importante.[13] L'opera di Varrone è andata persa, ma la sua tripartizione della teologia ci è nota grazie a Tertulliano (*Ad nationes*, II, 1-9) e a sant'Agostino (*De civitate Dei*, IV 27, VI 5-6, VI 12, VIII 1). Il vescovo di Ippona attesta che la «theologia civilis» è in greco, appunto, la «teologia politica» («theologia politike»).[14]

Per quest'ultimo genere di teologia Varrone intendeva il culto statale romano, che a Roma fungeva da forte collante della comunità politica. I romani non conoscevano una netta distinzione fra religione e politica,[15] credendo di dovere la propria prosperità politica alla venerazione dei propri dèi. In questo senso, gli dèi erano soprattutto i protettori della

---

[13] Cfr. Pépin J., *La "Théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, «Revue des Études augustiniennes», 2, 1956, pp. 265-294. Lieberg G., *The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity*, in *Essays in Memory of Karl Kerényi*, Washington, Institute for the Study of Man, 1984, pp. 91-115; Rüpke J., *Varro's* tria genera theologiae: *Religious Thinking in the Late Republic*, «Ordia prima», 4, 2005, pp. 107-129.

[14] «Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis» (*De civitate Dei*, VI 12).

[15] Tale questione viene segnalata da Schmitt, *Sul Leviatano*, p. 48. Circa l'interpretazione revisionista della religione romana che puntava sul suo pluralismo, cfr. Scheid J., *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013.

comunità politica. Col passar del tempo, l'accezione del termine 'teologia politica' conobbe un'evoluzione[16] in gran parte sotto l'influsso del pensiero di sant'Agostino che all'utilitarismo della religione romana oppose la «vera religio», ovvero il cristianesimo. Per tale motivo, in tempi moderni l'espressione 'teologia politica' ha conservato la connotazione peggiorativa come prassi di abuso della religione (o della teologia) a fini politici. Prima che tale termine riguadagnasse popolarità nel Novecento grazie a Schmitt, apparve proprio in tal senso polemico nelle opere di Michail Bakunin. Per l'anarchico russo non v'era dubbio che qualsiasi critica dello Stato e del potere dovesse partire dalla negazione dell'esistenza di Dio e dei rapporti di politica e teologia, perché è da sempre che su di loro poggia ogni autorità. Come ha dimostrato Heinrich Meier, Bakunin fu avversario diretto del trattato di Schmitt del 1922. La sua teologia politica rovesciò l'attacco di Bakunin: la conferma del rapporto tra teologia e politica aveva come compito quello di supportare lo Stato forte e il potere sovrano.[17]

3. Cristologia politica

Ma che cosa intende per teologia politica lo stesso Kantorowicz? È stato più volte rilevato che lo storico tedesco non spiega mai la sua scelta terminologica. Eppure, contrariamente a quanto spesso si afferma, egli non si servì di tale espressione per la prima volta soltanto nel 1952, nel saggio intitolato *Deus per Naturam, Deus per Gratiam. A note on Mediaeval Political Theology*.[18] Già dieci anni prima, nello studio *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Kantorowicz scrisse di «Carolingian political theology».[19] Vale la pena notare che il saggio *Deus per Naturam,*

---

[16] Sulla storia di tale nozione si veda, ad esempio, Sartori L., M. Nicoletti (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, EDB, 1991; Bettiolo P., G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002. Filoramo G. (a cura di), *Teologie politiche: modelli a confronto*, Brescia, Morcelliana, 2005. Scattola M., *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007. Sull'uso moderno di tale nozione si veda anche Assmann J., *Political Theology. Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique* in *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, ed. by Giesen B., D. Suber, Leiden/Boston, Brill, 2005, pp. 193-203.

[17] Meier H., *Was ist Politische Theologie?*, München, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2006, ha rilevato che la teologia politica di Schmitt non tanto si riferisce alla tradizione di *theologia tripartita* di Varrone, quanto costituisce una risposta alle opinioni di Bakunin e alla sua opera intitolata *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, St. Imier 1871.

[18] Kantorowicz E., Deus per Naturam, Deus per Gratiam. *A note on Mediaeval Political Theology*, «The Harvard Theological Review», 45, 1952, pp. 253-277 (trad. it. in Kantorowicz E., *I Misteri dello Stato*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2005, pp. 99-129). Tale opinione viene ripetuta, fra molti altri, da Geréby, *Carl Schmitt and Erik Peterson*, p. 33, da Weber D., *Deus per naturam, deus per gratiam. Une note sur la théologie politique médiévale. Présentation*, «Les Etudes philosophiques», 1, 2011, pp. 105-108, qui 105, o da Esposito R., *Due*. *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, p. 58. La presenza della categoria di teologia politica già in LR viene sottolineata invece da Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri 2009, p. 210.

[19] LR, p. 59 (trad. it., p. 79). Lo studio fu pubblicato nel 1946, ma era stato presentato alla stampa già nel 1941. La versione tedesca era stata portata a termine nel 1938. Nel suo studio *A Norman Finale of the*

Deus per Gratiam, che nella forma modificata ed estesa è la base del terzo capitolo de *I due corpi del Re*, e la monografia *Laudes regiae* sollevano questioni simili, ovvero trattano lo stesso tipo di legittimazione del potere politico.

Convinto della cruciale importanza della legittimità per qualsiasi potere che per incutere obbedienza deve costantemente fare riferimento a essa, e che senza tale sanzione cessa di esistere, ne *I due corpi del Re* Kantorowicz esamina le modalità di legittimazione del potere nel medioevo. In analogia ai tre tipi puri di potere di Weber, introduce una propria tipologia di strategie volte a garantire la permanenza e la stabilità del potere politico. La prima di esse, chiamata «regalità cristocentrica» («Christ-centered kingship»), fa derivare la legittimità del sovrano dal cerimoniale religioso. Kantorowicz sottolinea che tale tipo nacque in seguito al ripristino della forma del potere reale dell'Antico Testamento quando si diventava re a seguito del rito liturgico della consacrazione. Nei secoli X-XI faceva parte del rito l'unzione con il crisma che con le proprie peculiarità era simile al rito di ordinazione sacerdotale. Tale cerimoniale poneva fine alla laicità del sovrano che, in seguito al rito liturgico, riceveva una grazia particolare che lo rendeva al tempo stesso 're e sacerdote'. Come l''unto del Signore', per la grazia ottenuta diventava l'immagine o la figura di Cristo sulla terra; assomigliava a Cristo Re e Sacerdote. Kantorowicz pone l'accento su tale dimensione cristocentrica della regalità: l'imperatore rappresentava non Dio in generale, ma Cristo, il che veniva confermato da titoli imperiali come *Christus Domini* e *Vicarius Christi*. Kantorowicz chiama tale strategia di legittimazione del potere politico, in analogia con il potere di Cristo, «teologia politica» e suggerisce che, considerando il suo carattere cristocentrico, per l'epoca postcarolingia e ottoniana si può parlare persino di «cristologia politica».[20]

Già a questo punto si può notare che la teologia politica è per Kantorowicz una questione legata alla legittimazione del potere. In tal caso si tratta di una strategia di consolidamento della stabilità del potere attraverso la sacralizzazione della persona del sovrano. Vale la pena osservare che tale cristologia politica non si lega tanto alla secolarizzazione quanto alla sacralizzazione, eseguita mediante il rito liturgico. Se il potere del sovrano era difatti il potere dello stesso Cristo, è chiaro che esso, grazie a tale legittimazione, si estendeva anche all'intera Chiesa.

4. Teologia politica secolare

Nel 1955, nel saggio intitolato *Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins*,[21] che diede origine al quarto capitolo de *I due corpi del Re*, Kantorowicz parla di un altro concetto del potere del sovrano, derivato da un radicale cambiamento del

Exultet and the Rite of Sarum, «The Harvard Theological Review», 34, 1941, pp. 129-143, qui p. 135, nota 23, Kantorowicz scrive: «E. Schramm, Ordines-Studien III: Die Krönung in England, in 'Archiv für Urkundenforschung', XV (1938), pp. 315 f., 326, was able to refer to my ms. [di *Laudes regiae*, R. P.] years ago, as it was then ready for print».

[20] Kantorowicz, Deus per Naturam, Deus per Gratiam, p. 253 (trad. it., p. 99).

[21] Kantorowicz E., *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, «The Harvard Theological Review», 48, 1955, pp. 65-91 (trad. it. in id., *I Misteri dello stato*, pp. 187-221).

modo in cui esso viene legittimato. Nell'ambito del conflitto tra il papato e l'impero, noto come 'lotta per le investiture', la parte ecclesiastica mise in discussione lo status religioso dell'imperatore e il carattere sacralizzato del suo potere.[22] Kantorowicz sottolinea che si trattava di qualcosa di più della semplice negazione delle prerogative imperiali nella Chiesa. La degradazione dell'imperatore a rango di 'laico' aveva il carattere di attacco teologico al potere imperiale in quanto tale.[23] Siffatto attacco rivoluzionario ai fondamenti stessi dell'ordine sociale esistente costrinse la parte imperiale a una reazione, e soprattutto la spinse a trovare una nuova modalità di legittimazione del regno imperiale, volta a dimostrare che l'imperatore continuava a disporre di *potestas* che dipendeva solamente e direttamente da Dio.

Come nuovo titolo all'esercizio del potere venne considerata l'immagine del sovrano come legittimo legislatore. Tale concetto venne suggerito dal diritto romano recentemente riscoperto, in cui venne trovata l'immagine del sovrano come incarnazione della Giustizia.[24] Nella nuova concezione l'imperatore cessava di essere il rappresentante terreno del potere di Cristo (*vicarius Christi*) – tale titolo venne peraltro assunto dal papa – per diventare vicario di Giustizia (*vicarius Iustitiae*).[25] Tale genere di dominio viene denominato da Kantorowicz «regalità giuricentrica» («law-centered kingship»).

Nel passaggio dall'autorità determinata dalla grazia al dominio fondato sul diritto, Kantorowicz colse l'importante momento di svolta dall'accezione trascendente all'accezione immanente dell'istituzione del potere politico in Occidente. La legittimità non dipende più da fattori esterni, da competenze soprannaturali concesse attraverso la liturgia e la Chiesa, ma inizia a essere associata al meccanismo immanente e intrinseco delle procedure legali: in altre parole, il potere gradualmente trova il principio di legittimazione in sé stesso. È significativo che il grande merito nella creazione di tale concetto di potere e nell'autonomizzazione della sfera politica venga attribuito da Kantorowicz all'imperatore Federico II.[26]

---

[22] La contestazione dell'equiparazione dell'imperatore o del re alla figura di Cristo si esprimeva, fra l'altro, nella svalutazione di unzione e incoronazione. «Quello che originariamente era un sacramento comparabile al battesimo e all'ordinazione era stato ricondotto dallo stesso potere spirituale a un rango considerevolmente inferiore proprio allo scopo di tanto più esaltare il carattere sublime e unico dell'ordinazione all'ufficio sacerdotale» (KTB, p. 319; KTB it., p. 313).

[23] Nel suo approccio al conflitto tra papato e impero, Kantorowicz è vicino al concetto di 'rivoluzione papale'. Tale nozione venne introdotta nel 1931 da Eugen Rosenstock-Huessy nell'opera *Die europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung* (la versione inglese modificata, sotto il titolo *Out of Revolution. The Autobiography of Western Man*, venne pubblicata a New York nel 1938). Rosenstock-Huessy interpreta la storia dell'Occidente come storia di cinque grandi rivoluzioni fra le quali la prima fu quella papale.

[24] «Capitò ora ai libri di Giustiniano di sostituire e restaurare i valori religiosi della regalità che, come emanazione di concetti liturgici e sacramentali, erano stati generalmente riconosciuti sino alla lotta per le investiture» (KTB, p. 117; KTB it., pp. 115-116).

[25] KTB, p. 191; KTB it., p. 188.

[26] Il carismatico imperatore Federico II è, alla luce della tipologia proposta ne *I due corpi del Re*, uno degli architetti dell'ancoraggio del potere politico nella sfera del diritto. Cfr. Fried, *Ernst H. Kantorowicz and Postwar Historiography*, p. 201.

Il passaggio da un genere di potere all'altro non viene interpretato dallo storico tedesco in termini di secolarizzazione, ovvero di trasferimento dei concetti cristiani alla sfera laica. Kantorowicz scorge chiaramente in esso un momento di rottura, ovvero il fatto che la nuova legittimazione del potere fu fondata su una base completamente diversa. Essa costituisce non tanto una versione secolarizzata della legittimazione cristiana, quanto un concetto originale, creato da zero in riferimento ai modelli giuridici romani. Tuttavia il diritto, per sostituire l'unzione in qualità di fonte di legittimazione, non poteva rimanere 'secolare'. Già nella biografia di Federico II, Kantorowicz descrisse gli sforzi imperiali mirati a sollevare il diritto al rango di 'divinità laica'. Federico II aveva considerato la Legge e la Giustizia gli dèi dello Stato, creando intorno al loro culto una specie di religione di Stato. Come precursore dello Stato moderno, burocratico e secolare, Federico fu, al tempo stesso, fondatore della secolare «religione del diritto» («religio iuris»), dotata di una propria liturgia e di un ricco simbolismo.[27] In tal modo l'imperatore tedesco, e con lui l'assolutismo monarchico moderno, trovò un modo per mantenere la sacralità del suo regno, non solo rimanendo in rapporto diretto con Dio, ma anche mantenendo lo stato di sacerdote. Per ottenere quest'ultimo effetto fece richiamo a una massima del diritto romano, secondo la quale i giudici e i giuristi erano «sacerdoti di Giustizia».[28]

Quando nel XII secolo il diritto divenne il nuovo veicolo di ascesa imperiale, iniziò a delinearsi un nuovo misticismo imperiale laico in cui il regno (ovvero l'amministrazione del diritto) venne definito come «il mistero» o l'*arcanum*, la cui amministrazione spetta soltanto al sovrano. Da tale misticismo tardo-medievale derivano «i nuovi *secolari* [evidenziazione R. P.] *arcana imperii* dell'assolutismo». Vale a dire che – come spiega Kantorowicz – «nacque la formula dei 'misteri dello Stato' che oggi, in un senso più generico, tradurremmo con 'teologia politica'».[29]

Il nuovo genere di potere, la regalità giuricentrica o il concetto dei «misteri dello Stato» non sono che un sinonimo di teologia politica. Notiamo tuttavia che Kantorowicz distingue il suo primo genere, la già menzionata cristologia politica, dalla sacralizzazione della

---

[27] Sull'«imperialis ecclesia» si veda KFZ, pp. 207-238. Sull'idea di «religio iuris», derivata dal *prooemium* alle *Institutiones* di Giustiniano, vedi KTB, p. 138, nota 159 (KTB it., p. 136, nota 159). Kantorowicz vi spiega che la «religio iuris» è «cura per la giustizia e al cerimoniale delle sedute dei tribunali […] o, in epoca successiva, al quasi religioso cerimoniale di corte delle monarchie assolute». Ernst Cassirer, nell'opera *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946[2], nel capitolo *The Triumph of Machiavellism*, cita il personaggio di Federico II come: «one of the earliest examples of a complete secularization of political life». Lo Stato fondato da Federico II «was an absolute monarchy in the modern sense» (p. 137). Con riferimento alla biografia di Kantorowicz, Cassirer sottolinea però che Federico «was by no means modern in his thoughts». Lo rendeva non moderno la sua convinzione di «immediate personal relation to God» (ivi, p. 137).

[28] «Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur» (*Digesto* 1.1.1.). Il nuovo sacerdozio dell'imperatore non è allora una versione secolarizzata del sacerdozio cristiano, ma un qualcosa fondato *ex novo* sulla base della dottrina giuridica. Il nuovo misticismo imperiale, promosso nel XII secolo, non deriva allora dal cristianesimo, ma sorse per via di un adattamento di modelli romani tratti dal diritto romano. Ciò significa che il parallelismo tra il misticismo imperiale del XII secolo e il misticismo ecclesiastico non era frutto di una secolarizzazione nel senso stretto.

[29] Kantorowicz, *Mysteries of State*, p. 66 (trad. it., p. 189).

persona del sovrano, indipendente dalla Chiesa e formata sulla base del diritto romano. Per distinguerla, parla dei «secolari *arcana imperii* dell'assolutismo», e a volte della «secolare teologia politica».[30] Essa consiste nel circondare l'imperatore e l'impero di un'aura di sacralità secolare o piuttosto non cristiana. Come emblema di tale fenomeno Kantorowicz considera la comparsa, ai tempi del Barbarossa, del termine *sacrum imperium*. Coniato sul modello dell'espressione *sancta ecclesia*, aveva come obiettivo quello di creare un contrappeso alla santa Chiesa. La differenza tra le parole *sacrum* e *sanctus* ben riflette la differenza tra la santità cristiana e la sacralità statale 'secolare', derivata dal diritto romano.[31] L'assolutismo monarchico occidentale sembra ereditare tale sacralità.

A differenza di Schmitt, Kantorowicz lega allora la teologia politica non tanto alla secolarizzazione dei concetti teologici quanto alla sacralizzazione dei concetti giuridici. Tale sacralizzazione può avvenire o attraverso il rito cristiano, o assumere la forma di sacralizzazione 'secolare', non legata alla Chiesa. La seconda forma era in grado di avvolgere, in modo efficace, i simboli e le istituzioni in un'aura di divinità, portando a volte persino alla loro 'deificazione'.

Riassumendo, nell'opinione di Kantorowicz la teologia politica non si riduce, come sosteneva Schmitt, al trasferimento dei concetti teologici alla sfera del diritto e della politica, ma consiste nel continuo scambio tra le sfere della religione e della politica che dura per tutto il medioevo e può essere rilevato in entrambe le direzioni. Così, agli occhi di Kantorowicz, i concetti di base della scienza moderna dello Stato sono non tanto concetti teologici secolarizzati, quanto piuttosto «ibridi politico-religiosi». La teologia politica non è altro che tale «ibridismo politico-religioso».[32]

Se nell'osmosi tra le due sfere Kantorowicz sembra porre un accento maggiore sul fenomeno della sacralizzazione, è probabilmente guidato dal suo intento polemico nei confronti di tutti quelli che, come Max Weber, Carl Schmitt o più tardi Ernst-Wolfgang Böckenförde, fanno derivare la genesi delle moderne forme politiche dal processo di 'mondanizzazione' delle categorie teologiche e che, in senso più ampio, percepiscono la modernità come epoca di secolarizzazione.[33] La principale finalità de *I due corpi*

---

[30] Il capitolo quarto de *I due corpi del Re*, dedicato alla «regalità giuricentrica», viene aperto da Kantorowicz con la seguente affermazione: «Il re come *gemina persona*, umano per natura e divino per grazia: tale era l'equivalente altomedievale della più tarda concezione dei 'Due Corpi del Re' come pure la sua prefigurazione. La teologia politica, in quel primo periodo, era ancora contenuta entro la struttura generale del linguaggio liturgico e del pensiero teologico, poiché una 'teologia politica' secolare e indipendente dalla Chiesa non si era ancora sviluppata» (KTB, p. 87; KTB it., p. 86).

[31] Cfr. Kantorowicz E., *Kingship under the Impact of Jurisprudence*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. by Post G., R. Reynolds, Madison (Wisc.), University of Wisconsin Press, 1961, pp. 89-111, qui p. 101 (trad. it.: *La regalità*, in id., *I misteri dello Stato*, pp. 37-65, qui p. 58).

[32] Kantorowicz torna a tale metafora più volte: «Questa mescolanza tra la sfera spirituale e quella secolare [spiritual-secular hybridism], risultato delle innumerevoli relazioni tra la Chiesa e lo Stato, è riscontrabile in tutta l'epoca medievale» (Kantorowicz, *Mysteries of State*, p. 65; trad. it., p. 187); «le infinite interrelazioni attive tra Chiesa e Stato in ogni secolo del Medioevo diedero luogo a ibridi in ambedue i campi» (KTB, p. 193, KTB it., p. 190); «questa teologia politica, o ibridismo politico-religioso» (KTB, p. 102, KTB it., p. 100).

[33] Böckenförde E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 75-

del Re e di tanti altri studi minori del medievalista tedesco, era quella di mostrare le origini dello Stato moderno come risultato al tempo stesso del processo di mitizzazione, sacralizzazione o addirittura deificazione.[34] Kantorowicz registra i successivi casi della stessa strategia: quella di conferire ai simboli giuridici e politici o alle istituzioni il valore di esseri quasi sacri. È così che il territorio statale poteva essere elevato al rango di patria e quindi il sacrificio della propria vita per quel territorio considerato un atto «di martirio».[35] La comunità nazionale acquistò la dignità del «corpo mistico» il cui capo era il re, fino al punto che persino dopo la sua esecuzione (cioè senza la testa regale) tale corpo (ovvero la nazione) conservava l'antica sacralità regale.[36] L'inclusione dei beni reali nelle categorie romane di *res quasi sacrae* spianò la strada alla nascita del concetto di bene pubblico: del tesoro o del fisco, che per via della sua onnipresenza ed eternità poteva essere paragonato a Dio. In tale «teologia fiscale» Kantorowicz vede il nucleo della futura «idolatria dei meccanismi statali»[37] e dell'elevazione dello Stato alla sfera del *sacrum*.

Ripetiamolo, la teologia politica per Kantorowicz è una metafora del problema elaborato da Weber, quello della legittimazione del potere politico, il quale necessita di un continuo consolidamento e di legittimazione attraverso, fra l'altro, la sacralizzazione. I riti liturgici cristiani o le procedure giuridiche immanenti 'laico-religiose' conferiscono alle istituzioni del potere politico il senso di durata e di splendore. L'impero, il primo assolutismo monarchico moderno, e infine gli Stati territoriali nazionali nacquero in seguito a complessi processi di sacralizzazione, cioè diverse teologie politiche. Tale

94 (trad. it.: *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. di C. Bertani, Brescia, Morcelliana, 2006). Su tale intento polemico della posizione di Kantorowicz nei confronti di Weber ha ultimamente richiamato l'attenzione Esposito, *Due*, p. 59.

[34] Ha ragione Jussen, The King's Two Bodies *Today*, p. 102, quando afferma che il tema principale de *I due corpi del Re* non è affatto la metafora indicata nel titolo ma piuttosto «the disentanglement of an autonomous institutional subject called 'State' out of the all-embracing political concept 'Church'». A differenza di Jussen vorrei dimostrare che tale «disentanglement» si lega non solo alla secolarizzazione ma anche alla creazione di un'autonoma sacralità statale.

[35] Kantorowicz E., Pro Patria Mori *in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 56, 1951, pp. 472-492 (trad. it. in id., *I misteri dello Stato*, pp. 67-97).

[36] Kantorowicz, *Mysteries of State*, p. 91 (trad. it., p. 221): «Quando la nazione si trovò a indossare le vesti papali del prinicipe [the pontifical shoes], lo STATO ASSOLUTO moderno fu in grado di avanzare pretese allo stesso modo della Chiesa perfino in assenza di un Principe». Circa «i resti» della sacralità regale, nascosti nei concetti moderni del parlamento e della nazione, si veda, ad esempio, Manow Ph., *Im Schatten des Königs*. *Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, e Santner E., *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

[37] Cfr. Kantorowicz E., *Christus-Fiscus*, in *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, L. Schneider, 1948, pp. 223-235, qui p. 235 (trad. it. in id., *I misteri dello Stato*, pp. 175-185, qui p. 185). In quell'occasione Kantorowicz lascia capire in modo esplicito che la nuova sacralità statale deriva, in gran parte, dalla sacralità romana per la quale fu canale di trasmissione il diritto romano: «C'è da chiedersi se sia stata la logica o l'ironia della storia a far sì che il solenne culto Romano degli dèi e delle funzioni pubbliche dovesse trovarsi alla radice della moderna idolatria e deificazione del meccanismo statale» (KTB, p. 189, KTB it., p. 186). In altre parole, egli non considera fonte di tale sacralizzazione i concetti teologici cristiani.

fenomeno riguarda non solo il medioevo e la prima modernità, ma si verifica anche nel mondo contemporaneo. Kantorowicz osserva «alcuni assiomi di una teologia politica che *mutatis mutandis* doveva rimanere valida fino al XX secolo».[38] Lascia anche capire che la teologia politica è una delle radici dei totalitarismi novecenteschi che consistevano nel creare degli idoli come patria, nazione, partito o razza che si era iniziato a venerare con culto idolatrico.[39] Egli vede i totalitarismi contemporanei come una varietà di «religione politica»:[40] «intere nazioni, dalle più piccole alle più grandi, caddero preda dei dogmi più irrazionali e in cui i teologismi politici divennero autentiche ossessioni che sfidarono i più elementari principi della ragione umana e politica».[41]

Secondo Kantorowicz «sarebbe tuttavia voler andare troppo lontani ritenere che l'autore sia stato tentato di investigare l'emergenza di alcuni degli idoli delle moderne religioni politiche solo sulla scorta della orribile esperienza del nostro tempo […]»; anzi, «considerazioni di questo genere appartengono alla categoria delle riflessioni a posteriori che sono un risultato della presente ricerca e non cause o elementi che ne abbiano determinato il corso».[42] A differenza della biografia dell'*Imperatore Federico II* in cui le intenzioni mitopoietiche l'avevano guidato fin troppo chiaramente, questa volta egli volle difendersi dal sospetto di scrivere una storia che «servisse la vita», anche se essa fosse dovuta consistere nella critica delle distorsioni della storia del Novecento. Si possono tuttavia nutrire seri dubbi se davvero tale riflessione sia venuta in mente a Kantorowicz soltanto durante la scrittura de *I due corpi del Re*. Già sul finire degli anni Trenta, nello studio sulle acclamazioni, egli esamina il fenomeno del fascismo in termini di «devotion», e la popolarità del Duce in Italia viene attribuita a un uso sapiente di acclamazioni e di liturgie politiche secolari.[43]

5. Ecclesiologia politica

Denominatore comune de *I due corpi del Re* risulta la descrizione, antropologica nel suo carattere e analizzata sull'esempio del medioevo, delle modalità di rendere le creazioni umane, in tal caso rappresentate da istituzioni di potere, stabili e durature. Per garantire la continua presenza del potere nonostante la mortalità dei sovrani, ci si serviva di metafore, simboli e teorie che nell'ordine simbolico dovessero conferire stabilità a quello che nell'ordine naturale manca di durevolezza. Kantorowicz crede che a contribuire alla diffusione delle metafore teologiche sia stata la loro efficacia nell'evocare la durata

---

[38] KTB, p. VIII (KTB it., p. XXX).

[39] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 491 (trad. it., pp. 95-96).

[40] La nozione di «religione politica» per indicare i totalitarismi novecenteschi venne diffusa da Eric Voegelin (*Die politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer, 1938), e da Raymond Aron (*L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955). Kantorowicz sembra condividere l'opinione che il fascismo e il comunismo si debbano esaminare in termini di religioni sostitutive.

[41] KTB, p. VIII (KTB it., p. XXX).

[42] KTB, p. VIII (KTB it., pp. XXX-XXXI.).

[43] «The *Laudes* became an integral part of Fascist devotion. Political acclamations have been resuscitated systematically in the authoritarian countries. They are indispensable to the emotionalism of a Fascist regime» (LR, p. 185, trad. it., p. 177).

nel tempo e nello spazio (l'eternità e l'onnipresenza). Tuttavia, il rovescio dell'uso della lingua *mezzo-teologica* «abituale presso i giuristi» era quello di elevare «lo Stato secolare all'interno della sfera del "mistero"».[44] Tale processo contribuì non solo alla secolarizzazione della teologia ma anche alla sacralizzazione della sfera secolare.

In uno dei suoi ultimi studi, intitolato *Kingship under the Impact of Jurisprudence*, Kantorowicz avverte esplicitamente di non cercare troppo facilmente e dappertutto la secolarizzazione:

> Bisogna richiamare qui l'attenzione su un altro piccolo pericolo [little warning]. Siamo spesso inclini a parlare di 'secolarizzazione' del pensiero e delle istituzioni ecclesiastiche in relazione allo Stato moderno. Ebbe sicuramente luogo una secolarizzazione. Quando il matrimonio di Cristo con la Chiesa universale, o il matrimonio del vescovo con la sua chiesa locale, venne trasferito per analogia alla sfera politica, il giurista precisava che il sovrano era sposato in qualità di 'sposo mistico' al suo regno. Ma non si trovano tracce [we find little] di questa 'secolarizzazione' nel XII secolo. Quello che accadde non era una secolarizzazione della sfera spirituale, ma piuttosto una spiritualizzazione o una santificazione della sfera secolare.[45]

Kantorowicz non nega allora che ci siano stati casi di secolarizzazione, anche nel XII secolo, ma considera molto più significativo il fenomeno contrario. Vale la pena di esaminare l'esempio da lui riportato: quello del trasferimento dell'immagine biblica dello sposalizio tra Dio e il popolo d'Israele, ovvero tra Cristo e la Chiesa, dal quale derivò l'idea del *matrimonium* contratto tra il vescovo e la sua diocesi (tra il papa e la Chiesa universale), e in seguito l'idea del sovrano come sposo *reipublicae*. «Nel 1547, nel giorno in cui Enrico II di Francia salì al trono, venne introdotta nell'Ordine dell'incoronazione francese una rubrica che procedeva e seguiva il conferimento dell'anello: "Il re sposa solennemente il suo reame – le roy espousa solemnellement le royaume"».[46] Tale cerimonia di sposalizio del monarca con la comunità politica che li rende tutti e due «un unico corpo» è di grande importanza per Kantorowicz, che vede in essa un nuovo concetto del potere politico in Occidente, e quindi un nuovo «genere di teologia politica».[47] Questa volta la

---

[44] Kantorowicz, *Mysteries of State*, p. 87 (trad. it., p. 216).

[45] Kantorowicz, *Kingship*, p. 101 (trad. it., pp. 58-59). Ne *I due corpi del Re* (KTB, p. 119, nota 90; KTB it., p. 117, nota 90), Kantorowicz cita con approvazione l'opinione di Hans Martin Schaller che nella sua dissertazione dottorale (*Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil*, Göttingen, diss. dattiloscritta, 1951) aveva scritto (p. 96): «Friedrich II. hat nicht Geistliches verweltlicht, sondern sein profanes Herrschertum vergeistlicht und verkirchlicht» (Federico II non secolarizzò la sfera spirituale, ma trasformò in spirito e chiesa il suo potere terreno, trad. R. P.). Tali dichiarazioni dovrebbero essere rilevanti per valutare la posizione di Kantorowicz nella controversia sulla secolarizzazione. Monod J.-C., *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002, pp.121-157, lo descrive come un partecipante a pieno titolo nella disputa sulla secolarizzazione. Cfr. anche le rilevanti osservazioni di Riedl M., *The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration*, in *The Future of Political Theology: Religious and Theological Perspectives*, ed. by Losonczi P., M. Luoma-Aho, A. Singh, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 11-22.

[46] Kantorowicz, *Mysteries of State*, p. 76 (trad. it., p. 202). Cfr. anche KTB, pp. 221-222 (KTB it., pp. 217-218).

[47] KTB, p. 218 (KTB it., p. 214).

durevolezza del potere è garantita dal legame tra il sovrano e la comunità di cui egli è il capo, e per questo tale genere di potere viene denominato «regalità politicocentrica». Nel quinto capitolo de *I due corpi del Re* Kantorowicz descrive il ruolo che nella formazione di tale concetto avevano svolto le teorie mutuate dall'ecclesiologia cristiana, e specialmente la nozione di *corpus mysticum*.[48]

Inizialmente la nozione di 'corpo mistico' veniva riferita all'eucarestia e significava l'ostia, ma all'epoca della riforma della Chiesa venne estesa alla Chiesa nella sua dimensione sociologica. Tale concetto aiutò molto i riformatori a trasformare la comunità escatologica, che si costituiva intorno all'eucaristia, in un'organizzazione gerarchica e centralizzata con il papa a capo – è significativo che tale termine venga usato per la prima volta in tale accezione nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII del 1302. Il nuovo concetto ecclesiologico del *corpus mysticum* col passar del tempo venne esteso ad altre comunità, quella politica in primis che cominciò anche a essere descritta come un essere corporativo, ovvero 'corpo mistico politico' la cui realtà supera la somma aritmetica dei suoi membri. Come la Chiesa, la *respublica* si rivela una comunità immateriale e permanente. Kantorowicz sottolinea che già Baldo aveva interpretato il concetto del popolo (*populus*) in termini di corpo mistico: «hominum collectio in unum corpus mysticum».[49] Più tardi tale concetto diede inizio all'idea spersonalizzata di Stato che venne a significare un'istituzione sovratemporale che sopravvive ai suoi regnanti temporali.

Tale esempio rilevante di secolarizzazione riflette bene il suo carattere dialettico. Da un lato affrontiamo qui la 'deescatologizzazione' della comunità ecclesiastica che si manifesta come realtà terrena. Dall'altro si verifica la spiritualizzazione della comunità politica che assume caratteristiche sopramondane. Kantorowicz lo descrive nel seguente modo:

> Mentre questa nobile idea della Chiesa intesa come "corpus mysticum cuius caput Christus" si riempiva di contenuti corporativi e legali, lo Stato secolare, che aspirava alla sua esaltazione e alla sua glorificazione quasi religiosa, adottò il termine 'corpo mistico' e l'applicò per le proprie giustificazioni e per i propri fini.[50]

In un altro punto precisa: «La nozione di *corpus mysticum* portava nell'ambito politico secolare come un profumo d'incenso proveniente da un altro mondo».[51] Grazie a esso emerge pian piano «lo Stato in senso astratto o come persona giuridica che otteneva la sua esaltazione semireligiosa o natural-religiosa [semi-religious or natural-religious exaltation]».[52]

---

[48] Cfr. Rust J., *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz and de Lubac*, in *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Hammill G., J.R. Lupton, Chicago, University of Chicago Press, 2012, pp. 147-176, e Lambertini R., *Kantorowicz e il* corpus mysticum: *osservazioni sul V capitolo de* I due corpi del re, nel presente volume.

[49] Cfr. KTB, p. 210 (KTB it., p. 207).

[50] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 486 (trad. it., p. 88).

[51] KTB, p. 210 (KTB it., p. 207).

[52] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 490 (trad. it., p. 93). L'espressione «semi-religious or natural-religious exaltation» suggerisce esplicitamente che non si tratta di esaltazione cristiana. Nella versione italiana manca l'aggettivo «naturale».

6. Teologia ortodossa contro l'eterodossia

Kantorowicz nelle sue analisi raramente si spingeva oltre il medioevo. In questo caso però lascia capire esplicitamente che un analogo meccanismo fu usato nel costruire il potere regale ancora nell'assolutismo monarchico seicentesco. Indica, ad esempio, il «pontificalismo» dei monarchi assoluti, ovvero «l'imitazione delle prerogative papali» – «forse la caratteristica più rilevante delle nuove monarchie»[53] – nonché l'ecclesializzazione della monarchia il cui segno era il concetto dei «misteri dello Stato» che imitava il misticismo ecclesiastico. Nel saggio del 1955 lo storico si diede alla ricerca degli antecedenti medievali del «pontificalismo» di Giacomo I d'Inghilterra («solo pochi principi arrivarono a essere così autenticamente simili al sommo pontifice [genuinely pontifical]» come Giacomo I, «nemmeno Luigi XIV»)[54] e della sua dottrina degli *arcana imperii*. La già riportata constatazione che «i misteri dello Stato» non sono altro che sinonimo di 'teologia politica', viene corredata da Kantorowicz con la seguente nota: «Questa espressione, tanto discussa in Germania nei primi anni Trenta, è diventata nota in America, se non erro, attraverso l'analisi di G. La Piana "Political Theology" in "The Interpretation of History", Princeton, 1943».[55] È un brano molto rilevante in quanto reca l'unica contestualizzazione, nell'intero corpo delle opere dello storico tedesco, dell'espressione che qui è oggetto dell'analisi. Ne risulta chiaramente che Kantorowicz non associa la teologia politica a Varrone, a sant'Agostino o a Bakunin, ma alle dispute che ebbero luogo in Germania agli esordi del Terzo Reich. Tale sua affermazione, non del tutto precisa,[56] a volte viene interpretata come un'allusione alla polemica contro la teologia politica di Carl Schmitt intrapresa nel 1935 dal teologo tedesco Erik Peterson.[57] Anche se all'epoca Peterson non era l'unico critico della teologia politica di Schmitt, non v'è dubbio che fosse uno dei più importanti.[58] Vale la pena ricordare qui brevemente tale critica perché

---

[53] Kantorowicz, *Mysteries of state*, p. 67 (trad. it., p. 190).

[54] *Ibidem*, p. 67 (trad. it., p. 189).

[55] *Ibidem*, p. 67, nota 6 (trad. it., p. 189, nota 6).

[56] Sembra problematica soprattutto la seconda parte della nota in cui Kantorowicz attribuisce la diffusione dell'espressione 'teologia politica' negli Stati Uniti all'opera di Giorgio La Piana. Nel 1943 venne pubblicato il volume di autori vari intitolato *The interpretation of History*, a cura di Joseph R. Strayer; tuttavia il saggio di La Piana ivi contenuto si intitola *Theology of History* (pp. 149-186) e l'espressione 'teologia politica' non vi appare mai.

[57] Cfr. Haverkamp A., *Richard II, Bracton, and the End of Political Theology*, «Law and Literature», 3, 2004, pp. 313-326, qui p. 314; Geréby, *Carl Schmitt and Erik Peterson*, p. 34 («I do think that the context of 'The King's Two Bodies' is the Schmitt-Peterson debate on political theology»); Weber, *Deus per naturam, deus per gratiam*.

[58] Il dibattito fra Schmitt e Peterson è stato più volte studiato. Fra gli studi più importanti sono da segnalare: Schindler A. (hrsg. von), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978; Nichtweiß B., *Apokalyptische Verfassungslehren: Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in *Die eigentlich katholische Verschärfung ...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, hrsg. von Wacker B., München, Fink, 1994, pp. 37-64. Geréby G., *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, «New German Critique», 105, 2008, pp. 7-33; Monod J.-C., *Le débat Peterson – Schmitt: une "polémique bien ajustée"*, in *Théologie et Politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, pub. par Bourdin B., J.-L. Blaquart, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 139-157; Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl*

a differenza di Carl Schmitt, Erik Peterson è un personaggio che viene evocato varie volte da Kantorowicz.[59]

Peterson, teologo evangelico e storico della Chiesa che nel 1930 si convertì al cattolicesimo, non si annoverava, come neppure Carl Schmitt a cui lo legava un'amicizia intellettuale stretta durante il periodo di lavoro congiunto all'università di Bonn dal 1924 al 1927, fra i fautori del liberalismo. Ma a differenza di Schmitt era un avversario implacabile del Terzo Reich. La maggioranza dei suoi lavori teologici di quel periodo (fino al 1937 quando poteva ancora pubblicare in Germania) esprime un'opposizione più o meno velata nei confronti dei fenomeni in atto nelle chiese evangelica e cattolica, e che Peterson riteneva particolarmente pericolosi.[60] Fra i più inquietanti annoverava l'ammirazione, diffusa soprattutto fra la parte cattolica, nei confronti dell'impero cristiano, impregnata del ricordo del Sacro Romano Impero della Nazione Germanica. Nota come 'teologia del Reich' (*Reichstheologie*), essa confluiva in una convinzione fortemente condivisa dalla società tedesca di allora, secondo la quale l'impero (Reich) era la forma politica più affine all''anima tedesca', a differenza del repubblicanesimo, completamente estraneo a essa e impostole dall'esterno. Agli occhi dei teologi del Reich, la Repubblica di Weimar sembrava un periodo cupo di *interregnum*, mentre l'attività di Hitler veniva interpretata come tentativo di *renovatio imperii*.

La metà degli anni Trenta segna anche il picco del coinvolgimento di Schmitt nel sostenere, dal punto di vista legale, l'operato del regime nazista. Già nel maggio 1933 si iscrive alla NSDAP, e un anno dopo, con un gesto simbolico, ripubblica la sua dissertazione

---

Schmitt. Ripensare un dibattito, in *Erik Peterson*. *La presenza teologica di un outsider*, a cura di Caronello G., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 517-537; Mehring R., *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Carl Schmitts Antwort auf Erik Peterson*, in *Erik Peterson und die Universität Bonn*, hrsg. von Meyer-Blanck M., Würzburg, Ergon, 2014, pp. 209-236.

[59] In LR, che è lo studio sulle acclamazioni liturgiche, il cognome di Peterson appare non meno di 30 volte. Kantorowicz usa soprattutto la dissertazione di Peterson, dedicata alle acclamazioni, intitolata *Heis theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926 (2012[2]), che rimarrà l'opera di Peterson più citata nell'intero corpo di opere dello storico tedesco. Kantorowicz l'evoca ancora nel suo studio, pubblicato postumo, *Oriens Augusti – Lever du roi*, «Dumbarton Oaks Papers», 17, 1963, pp. 117-177, qui p. 134, nota 90, p. 135, nota 93. È significativo che *Heis theos* abbia ispirato anche Carl Schmitt, e specialmente la sua teoria di democrazia diretta, formulata nello studio *Verfassungslehre* (München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, pp. 243 e sgg.). Schmitt si richiama alla dissertazione *Heis theos* anche in *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin/Leipzig, de Gruyter, 1927, p. 34. Cfr. Hebekus U., *«Enthusiasmus und Recht». Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Brokoff J., J. Fohrmann, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 97-113, e Agamben, *Il Regno e la Gloria*, pp. 187-216.

[60] Peterson si riferisce direttamente a tali tendenze nel saggio *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, «Hochland», 31, 1933-1934, pp. 64-79, pp. 144-160; ristampa in id., *Theologie und Theologen*, Würzburg, Echter, 2009 (Ausgewählte Schriften, 9/1), pp. 610-645. In modo indiretto allude a esse nella maggioranza dei saggi pubblicati dal 1933 al 1937 che dopo la guerra furono raccolti nel volume id., *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951. Cfr. Maier H., *Erik Peterson und der Nationalsozialismus*, in *Vom Ende der Zeit: Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, hrsg. von Nichtweiß B., Münster, LIT, 2001, pp. 240-253. Sulla 'Reichstheologie' vedi Breuning K., *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München, Hueber, 1969.

programmatica, *Politische Theologie*.[61] Il trattato di Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*,[62] pubblicato nel 1935, è un'opera polemica soprattutto nei confronti della *Reichstheologie*, ma anche della teologia politica di Carl Schmitt.[63] Scritta in forma di trattato erudito, lo studio di Peterson si richiama agli avvenimenti attuali soltanto in modo allusivo, trattando direttamente di discussioni paleocristiane sul rapporto fra la Chiesa e l'impero. Il teologo ricorda che la consapevolezza del contributo che ebbe l'impero romano nella diffusione del Vangelo spinse alcuni teologi paleocristiani a definire l'incontro fra il cristianesimo e l'impero romano come un evento provvidenziale. Anzi, la fede cristiana in un unico Dio (il monoteismo) venne da loro considerata un'importante integrazione della monarchia romana. Quest'ultima, superando la diversità di genti e nazioni nell'impero universale, aveva portato al mondo la pace universale che venne interpretata come realizzazione della pace escatologica, annunciata dai profeti biblici.

Peterson ricorda che successivamente il cristianesimo si era dissociato da tali interpretazioni. Da un lato sant'Agostino aveva indicato ancora una volta con forza il carattere trascendentale ed escatologico del Regno di Dio la cui attuazione non può in alcun modo realizzarsi né in questo mondo né con i mezzi politici. Dalla tesi di Agostino, afferma Peterson, deriva una netta divisione dell'ordine spirituale e politico, del cristianesimo e di Roma, della Chiesa e del Reich. Dall'altro lato, i Padri della Cappadocia, elaborando la dottrina ortodossa del dogma trinitario, avevano modificato il concetto monoteista di Dio. In tal modo il Dio cristiano Uno e Trino non ammette alcuna analogia tra il sovrano terreno e il Dio cristiano. Nel cristianesimo risulta impossibile il «monoteismo politico» in cui il sovrano «rappresenterebbe» il potere del Dio unico. Il dogma trinitario significa per Peterson non solo il superamento delle immagini monarchiche di Dio, ma vuol dire anche andare oltre l'immagine di Dio come potere.

Il teologo tedesco conclude le sue riflessioni con la seguente affermazione:

> In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero Romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni 'teologia politica', che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica.[64]

L'affermazione che il cristianesimo «liquidò» («Erledigung») qualsiasi tipo di teologia politica, o piuttosto che non è possibile una teologia politica cristiana in senso ortodosso, viene integrata da Peterson con una riflessione secondo la quale «soltanto sul terreno del

---

[61] Schmitt, *Politische Theologie*, 1934[2].

[62] Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Hegner, 1935, ristampa in id., *Theologische Traktate*, pp. 45-147 (trad. it.: *Il monoteismo come problema politico*, trad. di H. Ulianich, Brescia, Queriniana, 1983).

[63] In una lettera a Philipp Dessauer Peterson scrisse: «Es war die Absicht meines Buches, der 'Reichstheologie' einen Stoss zu geben» (Peterson E., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg, Echter, 2004 [Ausgewählte Schriften, 4], p. 247).

[64] Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, p. 72.

giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una 'teologia politica'».[65] Così egli suggerisce in modo allusivo che il tentativo di Schmitt di sostenere il regime autoritario con l'autorità di Dio nonché quello di ripristinare l'unità di religione e di politica situa il giurista dalla parte dell'eterodossia pagana.[66] Inoltre, Peterson suggerisce che Schmitt tratta il cristianesimo in modo utilitario, volendo degradarlo a livello di religione civile. L'espressione 'teologia politica' viene corredata da Peterson con una nota (peraltro l'ultima nell'intera monografia) in cui cita il nome di Schmitt, il vero destinatario di tali osservazioni:

> Il concetto di 'teologia politica' è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carl Schmitt, 'Politische Theologie', München 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una 'teologia politica'.[67]

Il monoteismo come problema politico figura nella bibliografia de *I due corpi del Re* e viene citato in altri studi di Kantorowicz.[68] Non v'è dubbio allora che Kantorowicz conoscesse Schmitt come rinnovatore della teologia politica, almeno attraverso le opere di Peterson. Il dubbio che egli potesse non notare il carattere anti-schmittiano del libro sul monoteismo politico viene sciolto dal fatto che tale questione fu esposta da Peterson con più forza nell'opera pubblicata due anni prima, meno nota ma citata da Kantorowicz con paragonabile frequenza, intitolata *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*.[69] In questo studio, a differenza de *Il monoteismo*, appaiono più volte sia il nome di Schmitt sia la categoria di 'teologia politica' e ciò addirittura nella stessa introduzione. Il testo si apre con la seguente frase: «Le presenti riflessioni rientrano nell'ambito che Carl Schmitt, specialista tedesco contemporaneo nel campo del diritto dello Stato, definisce come teologia politica».[70]

7. Teologia artistica

Certamente le opinioni di Peterson e Kantorowicz sulla teologia politica non convergono su tutto. A titolo di conclusione, sarà utile indicare alcune somiglianze e divergenze.[71] Prima

---

[65] *Ibidem*.

[66] La convinzione che al potere di un solo Dio dovrebbe corrispondere il potere di un solo sovrano apparve per la prima volta nel pensiero greco (Aristotele, *Metafisica* 1076a). Cfr. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, p. 31.

[67] Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, pp. 103-104, nota 168.

[68] Ad es. in Kantorowicz, *Oriens Augusti*, p. 149, nota 182.

[69] Peterson E., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, «Hochland», 30, 1932-1933, pp. 289-299. Cfr. per esempio KTB, p. 156, nota 205: «For the efforts to "romanize" Christ and "christianize" Augustus, see the brilliant discussion by Erik Peterson, "Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie", *Hochland*, xxx (1933), 289ff.».

[70] Peterson, *Kaiser Augustus*, p. 289.

[71] Tralascio convergenze come la similitudine tra i sottotitoli delle opere di Peterson (*Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*; e *Der*

di tutto, i due autori interpretano diversamente il carattere della stessa teologia politica. Per Peterson è il cesaropapismo, ovvero la considerazione del potere monarchico come riflesso di potere del Dio monoteista, cosa che egli, in qualità di teologo che vigila sull'ortodossia, ritiene «impossibile» sul terreno della dottrina cristiana della Trinità.[72] Kantorowicz invece intende per teologia politica, in modo più ampio, la metafora di ogni giustificazione religiosa del potere politico. Come studioso del passato medievale egli non ebbe di certo dubbi che la dottrina cristiana servisse spesso a tale scopo. Nonostante la sua «impossibilità teologica», una sorta di teologia politica cristiana si verificò nella storia. Forse più vicina all'ortodossia sarebbe stata l'immagine del monarca come rappresentante della seconda persona della Trinità, frequente nell'epoca carolingia e ottoniana. La sua traccia è da scorgere nello 'sdoppiamento' della persona del sovrano il cui esempio, uno dei molti, è la teoria dei due corpi del re. Allo stesso tempo Kantorowicz è consapevole del fatto che le successive teologie politiche, malgrado gli elementi cristiani, sono in realtà casi di autosacralizzazione, basati sui modelli giuridici romani. Nel linguaggio di Peterson occorrerebbe dire che costituiscono una forma di sacralizzazione del sovrano piuttosto neopagana che cristiana.

Nell'epilogo de *I due corpi del Re* Kantorowicz esamina l'eventualità che la concezione dicotomica della sovranità – uno dei motivi conduttori dell'intero libro – «possa avere delle radici nell'antichità classica».[73] Giunge però alla conclusione che con tutte le possibili analogie presenti nella tradizione dell'antichità greco-romana, enumerate accuratamente dall'autore, tale 'sdoppiamento' della persona del sovrano era frutto della dottrina teologica delle due nature di Cristo e del suo corpo mistico. La conclusione finale dell'intera opera di Kantorowicz suona come polemica palese con la tesi di Peterson: «nonostante le analogie con talune sparse concezioni pagane, la dottrina dei due corpi del re deve considerarsi germogliata dal pensiero teologico Cristiano e si pone quindi come una pietra miliare della teologia politica cristiana».[74]

Nonostante questa grande differenza, derivante da due diverse prospettive di ricerca, entrambi gli studiosi sono concordi sul perché la teologia politica costituisca la necessità o la 'tentazione' di ogni potere. Nell'introduzione al saggio sull'imperatore Augusto Peterson scriveva:

> La teologia politica nella sua essenza non fa parte della teologia ma appartiene piuttosto al pensiero politico. […] La teologia politica, come l'utopia politica, è un fenomeno ricorrente e risultante da una necessità interiore, fenomeno al quale i teologi si accostano con sospetto e

Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum) e quelle di Kantorowicz (Deus per Naturam, Deus per Gratiam. *A Note on Mediaeval Political Theology*; KTB), nonché il fatto che la categoria di 'teologia politica' venne introdotta da entrambi gli autori in note simili. Per essere precisi, occorre aggiungere che ne *I due corpi del Re* Kantorowicz si serve dell'edizione del *Monotheismus* inclusa nei *Theologische Traktate* del 1951 in cui il sottotitolo venne omesso. Tuttavia in LR, p. 29, nota 50, fa riferimento alla prima edizione del 1935.

[72] Un'accezione troppo limitata di teologia politica che vorrebbe ridurla al problema del cesaropapismo nonché il fatto di trarre conclusioni in base a un singolo e dettagliato esempio sono fra le accuse che Carl Schmitt formulò nei confronti di Peterson in *Politische Theologie II*.

[73] KTB, p. 497 (KTB it., p. 488).

[74] KTB, p. 506 (KTB it., p. 497).

> ne indicano le più eretiche attuazioni, mentre i politici continuano ad associare ad esso le loro speranze.[75]

Una simile affermazione venne più volte espressa da Kantorowicz, forse per l'ultima volta nel saggio tardivo, intitolato *La sovranità dell'artista*. Riflettendo sulle radici dell'immagine rinascimentale dell'*officium* dell'artista come dignità esercitata dall'ispirazione del genio e che si esprime nel potere di chiamare in esistenza cose prima inesistenti, egli presta attenzione allo sfondo medievale, teologico e giuridico di tale concetto. Osserva inoltre che anche l'*officium* dell'artista, come pure «qualsiasi *officium* richiedeva o necessitava, per autoaffermarsi, di una sorta di giustificazione [exaltation] e legittimazione quasi teologica».[76] Anche nel caso degli artisti, la giustificazione quasi teologica costituiva la condizione per arrogarsi il 'potere' esercitato *ex ingenio*. «L'uso di arrogarsi una *plenitudo potestatis*» – per la prima volta adottato dalle «autorità religiose e quelle secolari» – fu in seguito preso «per l'*officium* del poeta» e, quindi, «by transference», «dell'artista in generale». In quella giustificazione quasi-teologica della sovranità dell'artista – conclude Kantorowicz – la teologia artistica rinascimentale seguì «il cammino già battuto dalla teologia politica dei giuristi medievali».[77]

Comprendendo bene i motivi per cui ogni potere ricorre al sostegno della gloria religiosa o si richiama alla propria presunta 'sacralità', i due autori si esprimono con intento critico. Peterson lo fa sentire in maniera diretta nell'affermazione sull'impossibilità teologica di una teologia politica cristiana. La sua critica parte dalle posizioni di teologo cristiano che in nome del primato e della purezza della sfera teologica respinge il tentativo schmittiano di servirsi del cristianesimo in qualità di strumento politico. Al primato di politicità e al tentativo di subordinare il cristianesimo al servizio dello Stato totale Peterson risponde con il riconoscimento del primato e della totalità di realtà teologica. Esercita una desacralizzazione del potere politico, contrapponendogli il regno di Cristo:[78] il Regno escatologico di Cristo si oppone a tutti gli imperi di questo mondo.[79]

---

[75] Peterson, *Kaiser Augustus*, p. 289.

[76] Kantorowicz E., *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by Meiss M., New York, New York University Press, 1961, pp. 267-279, ristampa in SelStud, pp. 352-365, qui p. 365 (trad. it.: *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, trad. di M. Bacci, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 37-38).

[77] Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist*, p. 365 (trad. it., pp. 37-38, modificata).

[78] «Seitdem Christus Priester und König ist, ist also die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch darauf erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein» («Così, da quando Cristo è sacerdote e re, la potenza terrestre è spogliata del suo carattere demoniaco, ed essa non può più, come vuole il paganesimo, accampare la pretesa di assumere funzioni sacrali».): Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner, 1937, ristampa in id., *Theologische Traktate*, pp. 165-224, qui p. 218; trad. it.: *I testimoni della verità*, trad. di K. Canevaro, Milano, Vita e pensiero, 1955, p. 80.

[79] «Cristo, che è Imperatore, ed i cristiani che fanno parte della 'militia Christi', sono simboli di una lotta attorno ad un 'imperium' escatologico che si leva contro tutti gli 'imperia' di questo mondo» (Peterson E., *Christus als Imperator*, «Catholica», 5, 1936, pp. 64-72, ristampa in id., *Theologische Traktate*, pp. 149-164; trad. it.: *Christus Imperator*, in id., *I testimoni della verità*, pp. 83-100, qui pp. 92-93.

La posizione di Kantorowicz non fu espressa in modo altrettanto enfatico. Venne formulata quasi *implicite* nell'enigmatico capitolo finale de *I due corpi del Re*, dedicato a Dante.[80] Questo capitolo è un manifesto umanistico che può essere interpretato come *credo* dello stesso autore. Il poeta è presentato in esso come il personaggio della svolta, colui che lancia un nuovo concetto di potere la cui misura cessa di essere Dio, sostituito dall'uomo; tale concetto viene da Kantorowicz definito «regalità antropocentrica». Dante inizia anche – secondo Kantorowicz – una nuova idea di comunità universale che nella sua inclusività supera l'impero e la Chiesa. Tale comunità è l'umanità intesa come ufficio sacro e immortale e come compito specifico che l'individuo è tenuto a realizzare. Il corpo mistico universale dell'umanità pellegrina verso il traguardo che è la felicità terrena: la promessa di soddisfare le esigenze temporali. A differenza della felicità eterna, la realizzazione di tale obiettivo non richiede una particolare grazia. L'umanità è in grado di avvicinarsi a esso per conto proprio, con le proprie forze della ragione e attraverso il perfezionamento. Il ruolo chiave in questo cammino spetta al potere della creazione, ovvero di chiamare in esistenza cose che non sono mai esistite. In altre parole, secondo Kantorowicz, in Dante nasce una nuova autocoscienza dell'uomo come essere creativo che non è costretto a riprodurre quello che gli è dato, cioè la natura, ma è in grado di superare la natura.[81] Atti creativi – teologici, giuridici – o finzioni artistiche sono mezzi di autoemancipazione dell'uomo. In tale elogio della finzione Kantorowicz attribuisce un ruolo particolare all'attività poetica o artistica.[82] Non è un caso che a costituire la cornice de *I due corpi del Re* siano i capitoli dedicati ai poeti: a Shakespeare e Dante, visto che dopo la teologia e la giurisprudenza, è l'arte ad aver assunto il ruolo di veicolo principale di soggettivazione dell'uomo. È per questo che «i poeti e gli artisti, che governavano *ex ingenio*» – diventarono «i veri sovrani del Rinascimento».[83] Le creazioni artistiche del genio umano sono degli antidoti contro «diverse teologie politiche».[84]

---

[80] Cfr. Schiller, *Dante and Kantorowicz*, pp. 396-411; Davis Ch., *Kantorowicz and Dante*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 240-264.

[81] «[La] finzione […] rendeva manifeste certe consequenze legali in precedenza ignote o inesistenti in natura» (Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist*, p. 355, trad. it., p. 22).

[82] Cfr. il capitolo *Fictio Figura Veritatis*, in KTB, pp. 291 sgg. (KTB it., pp. 286 sgg.), e Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist*.

[83] Kantorowicz, *The Sovereignty of the Artist*, p. 364 (trad. it., p. 37).

[84] In modo più enfatico tale concetto viene espresso in Kantorowicz E., *Humanities and History*: «Humanities today are an antidote against 'political theology', a pseudo-theology of the state which is likewise not interested in the variety of man and of human society, but is interested, almost exclusively, in establishing a uniform type of man (Nordic Nazi) and a uniform pattern of human society (New Order – NSDAP – 'Vaterland'). Modern political theology considers the knowledge of, and the respect to, other types of man and other patterns of society undesirable and 'unpatriotic'. The humanities are tolerated within modern political theology in a similar way as they were within mediaeval theology as a quarry from which evidence for the desired one-type man and one-pattern society is collected», URL: <http://www.regiesey.com/Archive/Ekaica/eka-unpub-humanities-and-history.pdf> [data di accesso: 03/05/2014]. Cfr. Haverkamp A., *Stranger than Paradise: Dantes irdisches Paradies als Antidot politischer Theologie*, in *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Ernst W., C. Vismann, München, Fink, 1998, pp. 93-103.

Tale preferenza palese di Kantorowicz per la creatività umana autonoma e secolare è in chiaro contrasto con l'assolutismo dello Stato di Carl Schmitt o con l'assolutismo teologico di Erik Peterson. Entrambi gli assolutismi si associavano a una profonda diffidenza nei confronti della sfera estetica così come dell'autonomia umana.[85] Allo stesso tempo, è proprio tale preferenza a consentirci di identificare meglio le posizioni dello stesso Kantorowicz. Con la sua critica del potere politico, ovvero con la desacralizzazione del potere politico a favore del regno dell'uomo stesso, nonché con l'apologia della dignità e sovranità creativa dell'individuo, Kantorowicz si pronuncia chiaramente a favore del progetto che siamo abituati a chiamare 'cultura liberale'.[86]

Trad. di Magdalena Wrana

Bibliografia

Inediti

Kantorowicz E., *Humanities and History*, consultabile online, URL: <http://www.regiesey.com/Archive/Ekaica/eka-unpub-humanities-and-history.pdf> [data di accesso: 02/09/2015] (edizione parziale e lacunosa in D'Auria A., *La vicenda umana e intellettuale di Ernst Hartwig Kantorowicz. Dalla doppia appartenenza al "doppio corpo del re" e la sua evoluzione*, Roma, Aracne, 2013, pp. 159-161).

Editi

Agamben G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Aron R., *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

Assmann J., *Political Theology. Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique* in *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, ed. by Giesen B., D. Suber, Leiden/Boston, Brill, 2005, pp. 193-203.

Bakunin M., *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, St. Imier, 1871.

[85] È ben nota l'avversione di Carl Schmitt nei confronti della sfera dell'estetica intesa come sfera del gioco (*Spiel*) e del possibile, alla quale il giurista contrapponeva la decisione personale, esistenziale. La promozione della sfera dell'estetica veniva legata da Schmitt alle tendenze liberali di neutralizzazione e 'depoliticizzazione' dei conflitti. Invece Erik Peterson faceva derivare la sacralizzazione dello Stato presente nei regimi totalitari dalla dinamica dello sviluppo dello Stato liberale (cfr. Peterson E., *Politik und Theologie*, in id., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Würzburg, Echter, 2004 [Ausgewählte Schriften, 4], pp. 238-246). Cfr. Nicoletti, *Erik Peterson e Carl Schmitt*, p. 526.

[86] Sulla lettura liberale di Kantorowicz si veda per esempio Kahn V., *Political Theology and Fiction in* The King's Two Bodies, «Representations», 106, 2009, pp. 77-101; ristampato con il titolo *Sacred Kingship and Political Fiction: Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Ernst Cassirer, and Walter Benjamin*, in ead., *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, pp. 55-81. L'autrice interpreta *I due corpi del Re* come una narrazione sulle «fonti cristologiche del costituzionalismo secolare nell'Inghilterra di Shakespeare» e sulla «religione secolare dell'umanità la cui forma più perfetta fu elaborata da Dante» (trad. R. P.) e presenta le posizioni di Kantorowicz in opposizione a Carl Schmitt.

Bettiolo P., G. Filoramo (a cura di), *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, Morcelliana, 2002.

Böckenförde E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 75-94; trad. it.: *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. di C. Bertani, Brescia, Morcelliana, 2006.

Breuning K., *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München, Hueber, 1969.

Buc Ph., *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Cantor N.F., *The Nazi Twins: Percy Ernst Schramm and Ernst Hartwig Kantorowicz*, in *Inventing the Middle Ages*, New York, Morrow, 1991, pp. 79-117.

Cassirer E., *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946[2].

Davis Ch., *Kantorowicz and Dante*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 240-264.

Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002 (Reti medievali, e-book, 2), pp. 295-352.

Esposito R., *Due*. *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

Filoramo G. (a cura di), *Teologie politiche: modelli a confronto*, Brescia, Morcelliana, 2005.

Fried J., *Ernst H. Kantorowicz and Postwar Historiography. German and European perspectives*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 180-201.

Geréby G., *Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz*, in *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*, ed. by Al-Azmeh A., J.M. Bak, Budapest, Central European University, 2004, pp. 31-61.

Geréby G., *Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt*, «New German Critique», 105, 2008, pp. 7-33.

Haverkamp A., *Richard II, Bracton, and the End of Political Theology*, «Law and Literature», 3, 2004, pp. 313-326.

Haverkamp A., *Stranger than Paradise: Dantes irdisches Paradies als Antidot politischer Theologie*, in *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Ernst W., C. Vismann, München, Fink, 1998, pp. 93-103.

Hebekus U., *«Enthusiasmus und Recht». Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Brokoff J., J. Fohrmann, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 97-113.

Jussen B., The King's Two Bodies *Today*, «Representations», 106, 2009, pp. 102-117.

Kahn V., *Political Theology and Fiction in* The King's Two Bodies, «Representations», 106, 2009, pp. 77-101; ristampato con il titolo *Sacred Kingship and Political Fiction: Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Ernst Cassirer, and Walter Benjamin*, in ead., *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago, University of Chicago Press, 2013, pp. 55-81.

Kantorowicz E., *A Norman Finale of the Exultet and the Rite of Sarum*, «The Harvard Theological Review», 34, 1941, pp. 129-143.

Kantorowicz E., *Christus-Fiscus*, in *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, L. Schneider, 1948, pp. 223-235; trad. it. in id., *I Misteri dello Stato* (vedi), pp. 175-185.

Kantorowicz E., Deus per Naturam, Deus per Gratiam. *A note on Mediaeval Political Theology*, «The Harvard Theological Review», 45, 1952, pp. 253-277; ristampa in SelStud, pp. 121-137; trad. it. in id., *I Misteri dello Stato* (vedi), pp. 99-129.

Kantorowicz E., *I Misteri dello Stato*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2005.

Kantorowicz E., *Kingship under the Impact of Jurisprudence*, in *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. by Post G., R. Reynolds, Madison (Wisc.), University of Wisconsin Press, 1961, pp. 89-111; ristampa in SelStud, 151-166; trad. it.: *La regalità*, in id., *I misteri dello Stato* (vedi), pp. 37-65.

Kantorowicz E., *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*, «The Harvard Theological Review», 48, 1955, pp. 65-91; ristampa in SelStud, pp. 381-398; trad. it. in id., *I Misteri dello stato* (vedi), pp. 187-221.

Kantorowicz E., *Oriens Augusti – Lever du roi*, «Dumbarton Oaks Papers», 17, 1963, pp. 117-177.

Kantorowicz E., Pro Patria Mori *in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 56, 1951, pp. 472-492; ristampa in SelStud, pp. 308-324; trad. it. in id., *I Misteri dello Stato* (vedi), pp. 67-97.

Kantorowicz E., *The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art*, in *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, ed. by Meiss M., New York, New York University Press, 1961, pp. 267-279, ristampa in SelStud, pp. 352-365; trad. it.: *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, trad. di M. Bacci, Venezia, Marsilio, 1995.

Kriegel B., *Kantorowicz und die Entstehung des modernen Staates*, in *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Ernst W., C. Vismann, München, Fink, 1998, pp. 119-127.

Kriegel B., *La politique de la raison*, Paris, Payot & Rivages, 1994.

La Piana G., *Theology of History*, in *The Interpretation of History*, ed. by Strayer J.R., New York, Peter Smith, 1943, pp. 149-186.

Lieberg G., *The Theologia Tripartita as an Intellectual Model in Antiquity*, in *Essays in Memory of Karl Kerényi*, Washington, Institute for the Study of Man, 1984, pp. 91-115.

Löwith K., *From Japan to America, Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika: Reisetagebuch 1936 und 1941*, hrsg. von Stichweh K., U. von Bülow, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 2005.

Maier H., *Erik Peterson und der Nationalsozialismus*, in *Vom Ende der Zeit: Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, hrsg. von Nichtweiß B., Münster, LIT, 2001, pp. 240-253.

Manow Ph., *Im Schatten des Königs*. *Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

Mathews T.F., *The Clash of the Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Mehring R., *Nemo contra theologum nisi theologus ipse. Carl Schmitts Antwort auf Erik Peterson*, in *Erik Peterson und die Universität Bonn*, hrsg. von Meyer-Blanck M., Würzburg, Ergon, 2014, pp. 209-236.

Meier H., *Was ist Politische Theologie?*, München, Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, 2006.

Monod J.-C., *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

Monod J.-C., *Le débat Peterson – Schmitt: une* "*polémique bien ajustée*", in *Théologie et Politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, pub. par Bourdin B., J.-L. Blaquart, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 139-157.

Nichtweiß B., *Apokalyptische Verfassungslehren: Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in *Die eigentlich katholische Verschärfung …: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, hrsg. von Wacker B., München, Fink, 1994, pp. 37-64.

Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in *Erik Peterson*. *La presenza teologica di un outsider*, a cura di Caronello G., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 517-537.

Pépin J., *La "Théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources*, «Revue des Études augustiniennes», 2, 1956, pp. 265-294.

Peterson E., *Christus als Imperator*, «Catholica», 5, 1936, pp. 64-72, ristampa in id., *Theologische Traktate* (vedi), pp. 149-164; trad. it.: *Christus Imperator*, in id., *I testimoni della verità*, trad. di K. Canevaro, Milano, Vita e pensiero, 1955, pp. 83-100.

Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Hegner, 1935, ristampa in id., *Theologische Traktate* (vedi), pp. 45-147; trad. it.: *Il monoteismo come problema politico*, trad. di H. Ulianich, Brescia, Queriniana, 1983.

Peterson E., *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, «Hochland», 31, 1933-1934, pp. 64-79, pp. 144-160; ristampa in id., *Theologie und Theologen*, Würzburg, Echter, 2009 (Ausgewählte Schriften, 9/1), pp. 610-645.

Peterson E., *Heis theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926, 2012[2].

Peterson E., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, «Hochland», 30, 1932-1933, pp. 289-299.

Peterson E., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, (Ausgewählte Schriften, 4). Würzburg, Echter, 2004.

Peterson E., *Politik und Theologie*, in id., *Offenbarung des Johannes* (vedi), pp. 238-246.

Peterson E., *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951.

Peterson E., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, Hegner, 1937, ristampa in id., *Theologische Traktate* (vedi), pp. 165-224; trad. it.: *I testimoni della verità*, trad. di K. Canevaro, Milano, Vita e pensiero, 1955.

Reibstein E., Rezension von KTB, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germ. Abt.», 77, 1959, p. 379.

Riedl M., *The Secular Sphere in Western Theology: A Historical Reconsideration*, in *The Future of Political Theology: Religious and Theological Perspectives*, ed. by Losonczi P., M. Luoma-Aho, A. Singh, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 11-22.

Rosenstock-Huessy E., *Die europäischen Revolutionen. Volkscharaktere und Staatenbildung*, Jena, Diederichs, 1931; versione ingl. modificata: *Out of Revolution. The Autobiography of Western Man*, New York, Morrow, 1938.

Ruehl M.A., *'In This Time without Emperors': The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242.

Rüpke J., *Varro's* tria genera theologiae: *Religious Thinking in the Late Republic*, «Ordia prima», 4, 2005, pp. 107-129.

Rust J., *Political Theologies of the Corpus Mysticum: Schmitt, Kantorowicz and de Lubac*, in *Political Theology and Early Modernity*, ed. by Hammill G., J.R. Lupton, Chicago, University of Chicago Press, 2012, pp. 147-176.

Santner E., *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

Sartori L., M. Nicoletti (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, EDB, 1991.

Scattola M., *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.

Schaller H.M., *Die Kanzlei Kaiser Friedrichs II.: Ihr Personal und ihr Sprachstil*, Göttingen, diss. dattiloscritta, 1951.

Scheid J., *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013.

Schiller K.E., *Dante and Kantorowicz: Medieval History as Art and Autobiography*, «Annali d'Italianistica», 8, 1990, pp. 396-411.

Schindler A. (hrsg. von), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Mohn, 1978.

Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; trad. it.: *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Bologna, Il Mulino, 2011.

Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, 1934[2]; trad. it. (della prima edizione): *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Schiera P., Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-89.

Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970; trad. it.: *Teologia politica 2. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1992.

Schmitt C., *Verfassungslehre*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1928.

Schmitt C., *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin/Leipzig, de Gruyter, 1927.

Voegelin E., *Die politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer, 1938.

Weber D., *Deus per naturam, deus per gratiam. Une note sur la théologie politique médiévale. Présentation*, «Les Etudes philosophiques», 1, 2011, pp. 105-108.

«This continuous looking backward». Kantorowicz 'americano' e la storia dell'Italia contemporanea

Francesco Torchiani

1.

Nel pieno del secondo conflitto mondiale due atenei statunitensi posti sulle opposte sponde del paese offrono ai loro studenti un corso di storia italiana. A tenere i cicli di lezioni, che danno ampio spazio alla storia recente di una nazione entrata in guerra contro gli Stati Uniti, sono degli esuli: Gaetano Salvemini ad Harvard e Ernst Kantorowicz all'University of California di Berkeley. Difficile immaginare due storici più diversi per cultura politica, formazione scientifica, interessi di ricerca.

Salvemini, allievo di Pasquale Villari, dopo gli esordi da medievista culminati con un lavoro che fece scuola, *Magnati e popolani in Firenze*,[1] si dedicò sempre più allo studio dell'Italia contemporanea, da Mazzini al 'ministro della malavita' Giovanni Giolitti. L'esilio, che dal 1925 portò lo storico pugliese in Francia, Inghilterra e Stati Uniti, lo condusse infine ad Harvard, dove dal 1934 occupò la posizione di *lecturer* in *History of the Italian Civilization*, intitolata al suo giovane amico Lauro De Bosis.[2]

Due dei suoi sponsor ad Harvard, Giorgio La Piana e Felix Frankfurther, faticarono non poco per convincere le autorità del più antico ateneo statunitense ad accogliere uno degli intellettuali simbolo della lotta al fascismo. La parola data dai suoi amici e da Salvemini al presidente James B. Conant, che la politica non avrebbe violato «the sacred precincts of Harvard»,[3] fu mantenuta. Negli anni spartani trascorsi al suo *box* colmo di libri e giornali nella "Widener Library", Salvemini si attenne a una rigorosa divisione del lavoro: concentrò la sua attività polemica antifascista nei libri e negli articoli che pubblicò numerosi nella lingua della nuova patria, mentre nei suoi corsi riversò tutta la sua grande esperienza di maestro di studi storici, spaziando dalla fine dell'antichità

---

[1] Salvemini G., *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, 1899. Per un solido quadro d'insieme sulla produzione medievistica dello storico pugliese cfr. Artifoni E., *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani tra Otto e Novecento*, Napoli, Liguori, 1990.

[2] Nella vasta bibliografia salveminiana, oltre a Salvadori M.L., *Gaetano Salvemini*, Torino, Einaudi, 1963, e a Sestan E. (a cura di), *Atti del Convegno su Gaetano Salvemini. Firenze, 8-10 novembre 1975*, Milano, Il Saggiatore, 1977, mi limito qui a segnalare, per l'ampia documentazione prodotta sugli anni dell'esilio, i recenti e documentati contributi di Killinger C. L., *Gaetano Salvemini: a Biography*, London/Westport, Praeger, 2002, e Audenino P. (a cura di), *Il prezzo della libertà. Gaetano Salvemini in esilio (1925-1949)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009. Salvemini G., *Lettere americane 1927-1949*, a cura di Camurri R., Roma, Donzelli, 2015.

[3] Dalla lettera di Giorgio La Piana a James B. Conant, Cambridge (MA), 16 dicembre 1933, in Istituto per la storia della Resistenza in Toscana, Firenze, Archivio Gaetano Salvemini. Corrispondenza, Carte Giorgio La Piana.

romana all'età comunale, sino a lambire le soglie del nostro Risorgimento. Ma in realtà, ciascuna delle due attività trasse forza dall'altra: l'analisi rigorosa della storia italiana, anche recente, diede vigore alla polemica quotidiana contro il fascismo; le lezioni e gli interventi di natura storiografica furono corroborati da quella calda passione civile che ne segnò gli esordi nel mondo di Clio. I fogli dattiloscritti che, una volta dati alle stampe, presero il nome di *Lezioni di Harvard*,[4] furono per certi versi il frutto più maturo della ricca produzione storiografica dell'esule.

Dall'altro capo degli Stati Uniti, a Berkeley, un altro *émigré*, Ernst Kantorowicz, tenne in contemporanea due corsi di minori pretese dal punto di vista scientifico ma di grande vigore interpretativo. Di quelle lezioni, che si svolsero tra il dicembre del 1943 e la primavera del 1944 per l'"Army Special Training Program", ci sono rimaste due dispense di fogli dattiloscritti. La prima, *Italian History*, si compone di circa 460 cartelle.[5] La seconda, che reca il titolo *German History* e si presenta alquanto frammentaria, ne comprende circa 190.[6] I due cicli di lezioni non furono registrati come corsi veri e propri del dipartimento di studi storici dell'Università della California. Come molti suoi colleghi in numerose università del paese, anche Kantorowicz fu chiamato a tenere questi corsi speciali per ufficiali pronti a partire alla volta dell'Europa.

La coincidenza di queste lezioni con gli avvenimenti bellici e il pubblico cui erano rivolti rendono questi testi, in apparenza aridi e manualistici, assai preziosi. La necessità di parlare a una platea non composta da specialisti obbligò lo storico a rinunciare a qualunque apparato erudito e a esprimere giudizi franchi, spesso *tranchants*, su uomini, istituzioni e aspetti della storia europea contemporanea. Ne sortì un quadro unitario, fatto di interpretazioni in bianco e nero, senza che lo studioso rinunciasse al suo spiccato gusto per l'interpretazione di immagini e simboli del passato, sul cui valore per la ricerca storica si era soffermato in quel torno di tempo in un testo, *Humanities and History*, anch'esso inedito e nemmeno datato, ma sicuramente coevo.[7]

---

[4] Si leggono ora in Salvemini G., *Lezioni di Harvard*, in id., *Opere*, vol. 6: *Scritti sul fascismo*, t. 1, a cura di Vivarelli R., Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 301-655. Le lezioni furono redatte attorno al 1943.

[5] Kantorowicz E., *Lectures for Course, "Italian history" 1943-1944*, in Ernst Kantorowicz Collection, AR 7216/MF 561 (d'ora in poi EKC), box IV, folder 6, Leo Baeck Institute, New York (d'ora in poi LBI), consultabile online presso l'URL: <http://www.lbi.org/> [data di accesso: 03/07/2015]. Come specifica la nota redatta dal curatore R.E. Giesey nel 1993, l'"Army Special Training Program" era completamente separato dal programma dell'università. Quell'anno Kantorowicz non tenne alcun corso regolare all'Università della California.

[6] Kantorowicz E., *Lectures on German History, in English, by EHK. For the academic year 1943-1944, as part of the Army Special Training Program*, in EKC, box III, folder 2, LBI, consultabile online, vedi nota 5. Il testo non presenta una numerazione progressiva come nel caso delle lezioni italiane. Vi si sofferma in particolare Ruehl M.A, '*In This Time without Emperors*': *The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242, qui pp. 241-242.

[7] Kantorowicz E., *"Humanities and History" – English, 5 pp*., in EKC, box I, folder 2/12, LBI, consultabile online, vedi nota 5. In questo testo lo storico insisteva sulla necessità di educare i giovani studiosi alla comprensione del potere delle immagini. Era necessario fornire agli studenti, poco avvezzi a tale esercizio specie se educati negli Stati Uniti, gli strumenti critici per ricostruire i progressivi slittamenti

Ma in queste pagine non intendo offrire una lettura critica complessiva di quelle interessanti lezioni di Berkeley. Ho cercato invece di restituirne le tesi di fondo attraverso un percorso limitato alle letture che Kantorowicz fece sui libri di altri intellettuali costretti a lasciare la madrepatria. L'ampiezza della materia da affrontare nella sua veste di *lecturer*, l'intero spettro della storia italiana ed europea, lo spinse ad attingere alla sua vasta messe di letture – di cui tuttavia possiamo solo farci un'idea, dato che è quasi assente un apparato critico vero e proprio – tra cui facevano capolino alcuni testi di esuli italiani. Tra essi, soprattutto Giuseppe Antonio Borgese e Gaetano Salvemini.

Prima di stabilire se e come gli scritti di questi esponenti di primo piano dell'emigrazione italiana influenzarono l'interpretazione complessiva della storia della penisola formulata da Kantorowicz, mi sembra opportuno premettere una breve considerazione sugli anni che lo studioso visse da apolide fra Germania, Inghilterra e Stati Uniti.

2.

> Chiedo di venir congedato nel semestre estivo 1933 dalla mia attività di professore ordinario di storia medievale e moderna e di scienze documentarie della storia.
> Sebbene io non abbia da aspettarmi un allontanamento dal servizio a causa delle mie origini ebraiche, dato che sono stato soldato volontario a partire dall'agosto del 1914, sono stato al fronte per tutta la durata della guerra e infine ho combattuto nel dopoguerra contro la Polonia, Spartakus e la Repubblica dei consigli a Poznan, Berlino e Monaco; sebbene a causa delle mie pubblicazioni sull'imperatore svevo Federico II io non abbia bisogno di nessun attestato di avantieri, di ieri e d'oggi, a conferma del mio atteggiamento nei confronti di una Germania retta in senso nuovamente nazionale […] tuttavia mi vedo costretto in quanto ebreo a tirare le conseguenze da quanto è accaduto e a lasciar tacere i miei corsi nel prossimo semestre estivo.[8]

Basterebbero queste parole, scritte il 20 aprile del 1933 al ministro dell'Istruzione del nuovo governo guidato dal cancelliere Adolf Hitler per illustrare, in modo asciutto ma non per questo meno efficace, l'itinerario di Ernst Kantorowicz. Anche se il suo passato di combattente decorato – fu ferito a Verdun nel luglio 1916 – lo metteva al riparo dal licenziamento che aveva colpito un gran numero di colleghi ebrei, lo storico sentì la necessità di chiedere un congedo semestrale dal suo insegnamento a Francoforte. La sua alta concezione del ruolo universitario gli impediva di poter prestare ancora servizio in un'università abbruttita dalla violenza e dalla discriminazione nei confronti degli ebrei.

---

di significati e valori attribuiti a simboli, istituzioni e immagini da una fase all'altra della storia umana. Per una riflessione sui testi inediti di Kantorowicz, a partire dalle *lectures* di storia medievale, si veda Benson R.L., *Kantorowicz on Continuity and Change in the History of Medieval Rulership*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 202-210. Per il ruolo e il significato delle immagini all'interno dell'opera di Kantorowicz cfr. Belting H., *Images in History and Images of History*, ivi, pp. 94-102.

[8] Kantorowicz E., *Lettera al ministero*, 20 aprile 1933, in id., *Germania segreta*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2012, pp. 101-102.

Il profilo conservatore di Kantorowicz, il suo passato nei *Freikorps*, la sua attiva partecipazione alla vita e agli ideali della cerchia di giovani raccoltasi attorno al poeta Stefan George, gli echi e le suggestioni misticheggianti che impregnarono le pagine del primo volume del suo *Federico II*, hanno a lungo catturato l'attenzione degli studiosi.[9] Di fronte alla biografia-monumento dello Staufen, l'itinerario del Kantorowicz esule, esponente di spicco della grande ondata migratoria che vide centinaia di accademici e fra essi decine di storici tedeschi lasciare la madrepatria, ha suscitato, in proporzione, un interesse minore. I difficili anni a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta sembrano essere stati a lungo sacrificati all'analisi dell'altro capolavoro dello storico tedesco, il volume sui due corpi del re.[10] Recenti, persuasivi interventi hanno tuttavia colmato questa lacuna, ricostruendo il soggiorno oxoniense del 1934 e i tentativi di Kantorowicz di trasferirsi negli Stati Uniti prima ancora di lasciare in via definitiva la Germania.[11] Basterà qui riprenderne i tratti essenziali.

Una volta lasciata la madrepatria nel dicembre del 1938, poco dopo la notte dei cristalli, lo studioso trascorse alcuni mesi a Oxford. Negli Stati Uniti arrivò nel 1939 con la speranza di tenere una serie di *lectures* in prestigiose università statunitensi, tra cui Columbia, Yale e Harvard e di ottenere una cattedra di storia medievale all'Università della California. Le importanti amicizie coltivate con lo storico di Oxford Herbert L. Fisher e con il classicista Cecil M. Bowra, ne favorirono il contatto con il mondo accademico anglofono.[12] Le entrature con importanti personalità del *milieu* intellettuale

---

[9] Un riesame complessivo dell'itinerario di Kantorowicz prima dell'esilio americano, partendo dalla biografia di Federico II, è offerto da Ruehl, '*In this Time without Emperors*', dove si parla di una reazione ambivalente di Kantorowicz verso la presa del potere del nazismo, ispirata al principio del «wait and see» (ivi, p. 228); cfr. Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Ernst Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 295-352, che si distanzia in più punti dalle tesi di Ruehl. Nell'ampia bibliografia, mi limito per ora a segnalare il profilo biografico di Boureau A., *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1989; l'importante voce di Delle Donne R., *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, consultata online all'indirizzo URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)/> [data di accesso: 03/07/2015] e i contributi raccolti nella silloge *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung. Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997.

[10] KTB (1957) e KTB it. (1989).

[11] Nell'ampia messe di studi sull'esilio degli storici tedeschi negli Stati Uniti mi limito a segnalare Epstein C., *A Past Renewed: a Catalog of German-speaking Refugee Historians in the United States*, Washington, German Historical Institute, 1993 e, per Kantorowicz, Lerner R.E., *Ernst Kantorowicz and Theodor E. Mommsen*, in *An Interrupted Past: German-speaking Refugee Historians in the United States after 1933*, ed. by Lehmann H., J.J. Sheehan, Washington, German Historical Institute, 1991, pp. 188-205, in particolare pp. 188-200; Lerner R.E., *Kantorowicz and Continuity*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 104-123.

[12] Per i rapporti di Kantorowicz con il *milieu* oxoniense cfr. Abulafia D., *Kantorowicz, Frederick II and England*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study, Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 124-143, in particolare pp. 138-143.

statunitense, tra cui Frankfurter, Charles H. Haskins e i suoi allievi,[13] il filantropo Bernard Flexner – quest'ultimo particolarmente influente presso l'"Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars" – favorirono il suo rapido inserimento nei ranghi delle università americane.[14] Assunto come *lecturer* per il semestre autunnale del 1939, Kantorowicz fu promosso a *full professor* di storia medievale all'Università della California alla fine del 1945. Nel 1951 passò all'"Institute for Advanced Study" di Princeton, in seguito al suo rifiuto di sottoscrivere il giuramento anti-comunista imposto dal governo federale ai professori dell'università.

I contorni biografici dell'esilio di Kantorowicz appaiono dunque ben definiti. Perché allora soffermarsi su un corso universitario come quello sulla storia italiana, anziché sui numerosi cicli di lezioni di cui è rimasta traccia negli archivi del Leo Baeck Institute, senz'altro più rappresentativi della produzione dello storico?

Ho già reso esplicito, agli inizi di questo contributo, il filo rosso che intendo seguire: l'esule Kantorowicz lettore di altri *outsiders*. Ma c'è un'altra ragione che mi ha spinto ad affrontare questa piccola indagine. In un saggio sul rapporto tra storia ed esilio, Edoardo Tortarolo ha richiamato l'attenzione sull'esigenza, comune a molti storici *émigrés*, di accantonare letture ideologiche nel proprio lavoro storiografico e di non accontentarsi di scrivere libri di storia che fossero semplici testimonianze di antifascismo o antinazismo.[15] Storici come Hajo Holborn e Hans Rosenberg, formatisi in Germania ed emigrati negli Stati Uniti nel corso degli anni Trenta, contribuirono già nel dopoguerra a una ricostruzione della storia tedesca ispirata a grande distacco scientifico.[16] L'onda lunga di questa tendenza, com'è noto, si estese anche agli esponenti della cosiddetta seconda generazione di esuli tedeschi, composta per lo più da studenti che compirono tutta o gran parte della loro formazione universitaria negli Stati Uniti: basti citare, fra i tanti, gli autori di studi fondamentali sul nazismo e la storia tedesca come George L. Mosse, Klemens von Klemperer, Raul Hilberg o Peter Gay.[17]

A questo proposito, le lezioni di Berkeley si presentano come un banco di prova interessante. Kantorowicz fu alle prese con un argomento che lo costrinse a uscire dal terreno degli studi medievistici per affrontare problemi strettamente connessi all'attualità politica e culturale, come la crisi della democrazia in Germania o l'avvento del fascismo in Italia.

---

[13] Sulla vicinanza umana e intellettuale tra Haskins, professore di storia medievale ad Harvard e presidente dell'"American Historical Association", e Kantorowicz, cfr. i già citati contributi di Abulafia, *Kantorowicz*, pp. 136-138, e Lerner, *Kantorowicz and Continuity*, pp. 112-113, pp. 122-123.

[14] Diversi *curricula*, così come le lettere che documentano la ricerca di un «job» negli Stati Uniti, si trovano in *Correspondence and Miscellaneous material related to EHK's first jobs in the USA*, in EKC, box III, folder 3, LBI, consultabile online, vedi nota 5.

[15] Tortarolo E., *L'oggettività storica nell'esilio*, in *Università e accademie negli anni del fascismo e del nazismo*, Atti del convegno internazionale di studi 11-13 maggio 2005, a cura di Zunino P.G., Firenze, Olschki, 2008, pp. 409-428.

[16] Cfr. Pflanze O.P., *The Americanization of Hajo Holborn*, in *An Interrupted Past: German-speaking Refugee Historians in the United States after 1933*, ed. by Lehmann H., J.J. Sheehan, Washington, German Historical Institute, 1991, pp. 170-179; Schissler H., *Explaining History: Hans Rosenberg*, ivi, pp. 180-187.

[17] Epstein, *A Past Renewed*, p. 13.

Certo non mancarono, in quei primi anni trascorsi negli Stati Uniti, altri espliciti richiami alla politica contemporanea. Penso ad esempio alla conclusione del volume sulle *Laudes regiae*, che con grande acume connetteva il recupero di queste espressioni liturgiche sotto il pontificato di Pio X e di Pio XI alla regalità cristocentrica rilanciata da papa Ratti.[18] Gli stessi studi sulla sacralizzazione del potere e delle sue diverse forme in età medievale possono essere letti come contributi di rilievo per l'analisi delle radici culturali della crisi europea. Uno studio come *Pro patria mori*, ad esempio, che pure aveva per oggetto il tema del sacrificio della vita in nome del «mystical body of the state» in età medievale, si apriva con la lettera pastorale *Patriottismo e resistenza*, scritta nel Natale 1914 dal Cardinale Mercier durante l'occupazione tedesca del Belgio, e si chiudeva con la denuncia delle deformazioni dell'idea di patria compiuta da «nationalistic ravings», rei di avere «so terribly distort[ed] an originally venerable and lofty idea».[19]

Infine, c'è un dato stilistico per cui queste dispense dattiloscritte meritano attenzione. Sin dai primi anni Trenta Kantorowicz abbandonò lo stile degli esordi, forse troppo «collet monté» per dirla con Roberto Longhi,[20] per sostituirlo con un dettato più sobrio, sorretto da un imponente apparato erudito. Secondo lo storico dell'arte Hans Belting, Kantorowicz divenne in breve un vero e proprio «master of the footnotes».[21] Di queste, tuttavia, non c'è traccia nel corso di Berkeley, che si limita a segnalare saltuariamente, e tra parentesi, il nome dell'autore del testo citato, con il semplice rinvio alla pagina cui si è fatto riferimento.

Da quelle cartelle emerge però il desiderio «to communicate effectively with a new audience», già rintracciato da Robert E. Lerner nelle prime 'prove' americane di Kantorowicz.[22] Le possibilità espressive della nuova lingua, conosciuta sin dall'infanzia grazie alla tata anglofona e sviluppata nei suoi soggiorni in Europa e soprattutto a Oxford, consentirono allo studioso di conferire alle sue lezioni un tono sempre frizzante e talvolta ironico.[23]

Si spiega così il richiamo, nel bel mezzo del corso, al film *Scipione l'Africano*, uscito qualche anno prima nelle sale italiane dopo un grandioso *battage* mediatico. Non è questa la sede per insistere sulla retorica magniloquente del film di Carmine Gallone.[24] Qui importa rilevare come Kantorowicz seppe mostrarne le autentiche finalità ai suoi studenti. Secondo

---

[18] LR, trad. it., pp. 176-177. Com'è noto, il testo era stato consegnato all'editore americano alcuni anni prima della stampa, avvenuta nel 1946.

[19] Kantorowicz E., Pro Patria Mori *in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 56, 1951, pp. 472-492, qui pp. 491-492. Questo e una selezione degli articoli di Kantorowicz degli anni americani si possono leggere ora in id., *I misteri dello Stato*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2005.

[20] Longhi R., *Prefazione alla seconda edizione (1942)*, in id., *Piero della Francesca*, Firenze, Sansoni, 1963, p. VII.

[21] Così Belting, *Images in History and Images of History*, p. 98.

[22] Lerner, *Kantorowicz and Continuity*, p. 114.

[23] Sul ricorso all'ironia, «che misura la distanza tra la vita e la sua rappresentazione», come cifra caratteristica del nuovo stile di Kantorowicz, ha richiamato l'attenzione Delle Donne nella voce biografica *Kantorówicz, Ernst Hartwig*.

[24] Brunetta G.P., *Storia del cinema italiano*, vol. 2, *Il cinema del regime 1929-1945*, Roma, Editori Riuniti, 1993[2] (ed. orig. 1979), pp. 146-148.

lo storico tedesco il film del 1937 era la trasposizione, in toga e calzari, del trionfo fascista sulle democrazie europee in Abissinia. Ma il *kolossal* non si limitava a tracciare un ideale parallelo tra le imprese dell'Africano e quelle del duce. La pellicola proponeva infatti una sovrapposizione tra il mondo romano e l'Italia fascista, tra la mercantile e decadente Cartagine e l'Inghilterra «nation of shopkeepers». A Kantorowicz parve evidente il parallelo tra il senato cartaginese e la Camera dei Comuni. Almeno – ed ecco l'ironia – «the Senate of Carthage reminded not an assembly of Jews (as would have been the case in Hitler Germany)».[25]

3.

Nelle lezioni di Berkeley i nomi degli esuli dall'Italia fascista, e dei loro scritti, si incontrano di rado. Sarebbe sbagliato, a mio avviso, dedurre una sostanziale indifferenza di Kantorowicz alle loro tesi.

Ma fra i testi di esuli come don Sturzo o Max Ascoli, quest'ultimo docente presso la "New School for Social Research" di New York,[26] Kantorowicz attinse in modo esplicito ai soli volumi di Giuseppe Antonio Borgese e Gaetano Salvemini. Mi riferisco a *Goliath: the March of Fascism* del primo, pubblicato a New York nel 1937;[27] a *The Fascist Dictatorship in Italy* e soprattutto a *Under the Axe of Fascism*, del secondo.[28]

Goliath fu senz'altro un caso editoriale. Si trattava del primo libro di un esule italiano indirizzato a un pubblico colto e non solo di storici, sociologi o specialisti. A metà tra il saggio e il libro di denuncia, scritto direttamente in inglese a pochi anni di distanza dall'inizio dell'esilio statunitense, l'opera fece gridare a più di un recensore al miracolo linguistico.[29] Lo stile di Borgese, evocativo, ricco di immagini suggestive e non privo

---

[25] Kantorowicz, *Italian History*, f.n.n. contrassegnato con la lettera 'h'.

[26] Mi riferisco qui a Sturzo L., *Italy and Fascismo*, London, Faber & Gwyer, 1926; Ascoli M., A. Feiler, *Fascism for Whom?*, New York, W.W. Norton & Company, 1938.

[27] Borgese G.A., *Goliath. The March of Fascism*, New York, The Viking Press, 1937. La sua interpretazione del fascismo era stata parzialmente anticipata in id., *The Intellectual Origins of Fascism*, «Social Research», 1, 1934, pp. 458-485. Il volume, a differenza di quelli di Salvemini conosciuti con ogni probabilità dopo la sua partenza definitiva dalla Germania nel 1938, compare nella biblioteca privata dello storico, abbandonata in seguito all'esilio. Lo dimostra il regesto compilato in *Ernst Kantorowicz Library in Germany*, Undated, in EKC, box. I, folder 6, LBI, consultabile online, vedi nota 5. Si tratta dell'unico testo di un autore italiano sul fascismo presente nella biblioteca di Kantorowicz – tenendo sempre il 1938 come termine *ad quem* – se si fa eccezione per il *best-seller* di Sarfatti M., *Dux*, presente nell'edizione tedesca *Mussolini. Lebensgeschichte: nach autobiographischen Unterlagen*, Leipzig, P. List, 1926. Interessante anche la presenza, nella sua biblioteca, delle memorie del 'generalissimo' Luigi Cadorna, *La guerra alla fronte italiana*, Milano, Treves, 1921.

[28] Salvemini G., *The Fascist Dictatorship in Italy*, London, Jonathan Cape, 1928[2]; id., *Under the Axe of Fascism*, London, Victor Gollancz Ltd., 1936. La versione italiana di riferimento per queste opere resta quella curata da Roberto Vivarelli per le *Opere* di Salvemini in id., *Scritti sul fascismo*, rispettivamente t. 1 (già citato per Salvemini, *Lezioni di Harvard*) e t. 3, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 3-298 e pp. 3-350.

[29] Una puntuale rassegna delle recensioni e della storia editoriale del volume, in Billeri M., *Storia di un libro antifascista.* Goliath: The March of Fascism *di G.A. Borgese*, «Antologia Vieusseux», 18, 2012, pp. 75-102, in particolare pp. 93-98.

di soluzioni stilistiche originali, intrecciava la stretta attualità politica dell'Italia fascista con la storia della penisola dall'età dei Comuni a Caporetto. Professore di letterature comparate a Chicago, dopo essere stato docente allo Smith College di Northampton dove era entrato in contatto con diversi esponenti del *milieu* antifascista d'oltreoceano, Borgese aveva compiuto con quel lavoro un atto di forte denuncia contro Mussolini e il suo regime, e allo stesso tempo un passo verso la piena integrazione nel mondo intellettuale americano.

Ma non è tanto al retroterra editoriale e politico che ci interessa guardare in questa sede, quanto alle tesi di fondo del volume. Il protagonista del lungo saggio del critico siciliano è Benito Mussolini, descritto di volta in volta come un politico e un giornalista cinico e spregiudicato, un gangster senza scrupoli e un volgare *poseur*, pronto a mettere in mostra la sua inesistente cultura, la sua millantata abilità diplomatica, un passato violento e rivoluzionario seppellito con cura dalla propaganda ma pronto a riemergere di volta in volta al primo approssimarsi di qualche minaccia.

Borgese colloca l'ascesa del capo delle camicie nere nel clima dell'Italia del dopoguerra, attraversata da una grave crisi economica e istituzionale, ma soprattutto da un diffuso stato di isteria collettiva, da una pericolosa voglia di 'menare le mani'. Si tratta di uno stato d'animo, per la verità, già descritto magistralmente dall'autore nel suo romanzo *Rubé*,[30] chissà se letto da Kantorowicz nei suoi viaggi in Italia sulle tracce di Federico II.

Ma in *Goliath* Borgese compie uno sforzo più ambizioso, riallacciando la parabola mussoliniana, e con la sua quella dell'Italia uscita 'mutilata' dalla guerra vittoriosa, ad alcune tendenze profonde della storia italiana. Da Chicago, fiero della «dolorosa gloria dell'esilio, ormai istituzione politica italiana, caratteristica della mentalità individualistica italiana, come gli esodi in massa lo sono del popolo d'Israele»,[31] Borgese poteva azzardare un affresco della storia culturale, o meglio, spirituale dell'Italia medievale e moderna pensato per assecondare i gusti del lettore americano di buona cultura.

Se la seconda parte di *Goliath* illustra le tappe attraverso cui «la tirannide, per quanto veloce, progredisce con il ritmo di una vite che si stringe»,[32] i primi capitoli allineano una serie di ritratti, o meglio di bozzetti, di alcune delle grandi personalità della storia italiana. Così, se «prima di Dante l'Italia non esisteva»[33] e la sua *Commedia* contribuisce in misura decisiva a creare la nazione, a Petrarca si attribuisce l'invenzione del nazionalismo italiano. In Cola di Rienzo e nel suo sogno di restaurazione della grandezza romana, invece, «l'elemento farsesco consiste nella sproporzione fra la statura dell'uomo e l'enormità dell'assunto, di natura palesemente donchisciottesca».[34] Machiavelli, invece, è «un anti-Dante cosciente e deliberato»,[35] colpevole di aver gettato via, «insieme alla mitologia dantesca del Sacro

---

[30] Borgese G.A., *Rubé*, Milano, Treves, 1921. Mi sono servito della versione stampata a Milano, Mondadori, 1983, con prefazione di M.L. Salvadori.

[31] Mi sono servito della traduzione italiana Borgese G.A, *Golia. La marcia del fascismo*, Milano, Mondadori, 1946, p. 71, da cui cito. Laddove utile, ho fornito in nota il testo delle citazioni nella versione originale inglese (vedi nota 27).

[32] Borgese, *Golia*, p. 304.

[33] *Ibidem*, p. 37.

[34] *Ibidem*, p. 45.

[35] *Ibidem*, p. 55.

Impero, la sua religione umana, salvando solo l'adorazione della gloria e della 'virtù'» e di essersi attaccato «ad una parte, e a quella peggiore, della mitologia romana».[36] Dopo Dante e Machiavelli, secondo Borgese, d'Annunzio è l'unico scrittore «i cui insegnamenti» hanno avuto «un'influenza decisiva su tutta la mentalità italiana».[37] All'opera del vate abruzzese lo scrittore aveva dedicato pochi anni prima un ampio studio critico, ma in *Goliath* ad attrarre la sua attenzione erano l'incoerenza politica, la teatralità ostentata, la capacità mitopoietica del vate, abile nel circonfondere le sue temerarie imprese belliche di un'aura di misticismo.

D'Annunzio, agli occhi di Borgese, esprimeva al meglio il disagio dell'Italia una volta raggiunta l'unità politica. «L'Italia», a suo dire, «non aveva conquistato Roma, vi era semplicemente entrata». La celebre domanda rivolta da Theodor Mommsen a Quintino Sella – «cosa intendete fare a Roma? A Roma non si sta senza propositi cosmopoliti» – sembrava esprimere in misura adeguata la grandezza della sfida cui la classe dirigente liberale era stata chiamata e che solo in parte era riuscita ad affrontare. L'Italia aveva compiuto dei progressi sul terreno economico e sociale, ma gli italiani continuavano a restare «delusi e piccoli».[38] Anche il prestigio che la nuova capitale poteva offrire al neonato regno d'Italia era svanito in breve tempo. Borgese parlava infatti di «diverse Rome», imperiali, barocche, ministeriali, che «convivevano tranquille, sfiorandosi ma non urtandosi: strati orizzontali su uno stesso territorio».[39]

Schiacciata dal peso del proprio passato glorioso, l'Italia si era trascinata per un cinquantennio fatto di piccoli passi in avanti e diverse battute d'arresto. Nel render conto dei «fattori intellettuali ed emotivi»[40] della storia italiana, a Borgese non restava che constatare come il solo d'Annunzio avesse acceso, con la sua sconsiderata impresa fiumana, il sonnolento e grigio panorama dell'Italia di Giolitti, «mezzo nonno mezzo Mefistofele».[41] Svanita quell'illusione, Mussolini ne avrebbe raccolto il testimone, ma con ben altri risultati.

Secondo Borgese, le radici culturali e psicologiche del fascismo affondavano negli umori venefici già presenti nel pensiero politico di Dante, Petrarca, Machiavelli, Cola di Rienzo. «Il fascismo», scriveva, «rimane ciò che è: uno sfogo del sentimentalismo e dello pseudo-intellettualismo, irrazionale nella sua natura».[42] Il suo duce non era altro che «l'adepto di Machiavelli», «l'anarchico intellettuale seguace di Nietzsche e D'Annunzio», l'incarnazione di «un Rinascimento brutto e meschino: un calco in gesso involtato in giornali».[43]

4.

Se ho insistito così a lungo sulle tesi di *Goliath*, è perché mi pare che esse riecheggino in abbondanza nelle lezioni di Berkeley, in cui Kantorowicz si proponeva di spiegare ai suoi

[36] *Ibidem*, p. 56.
[37] *Ibidem*, p. 109.
[38] *Ibidem*, p. 96.
[39] *Ibidem*, pp. 96 e 97.
[40] *Ibidem*, p. 241.
[41] *Ibidem*, p. 254.
[42] *Ibidem*, p. 246.
[43] *Ibidem*, pp. 227 e 249.

studenti «the historical conditions of modern Italy, of a country in which history plays an even more important role than in any other country».[44]

La domanda provocatoria di Mommsen a Sella, citata anche in *Goliath*, apre e chiude il ciclo di lezioni californiane,[45] e lo stesso vale per la pittoresca descrizione di Roma quale giacimento di spoglie di mondi lontani, capaci tuttavia di sprigionare ancora oggi una straordinaria energia.[46] Parimenti, la biografia di alcune grandi personalità della storia italiana, tra cui Cola di Rienzo o d'Annunzio, e lo spazio loro concesso nelle lezioni, ricorda in più di un punto il saggio di Borgese. Soprattutto, i due testi sono animati dallo stesso protagonista: Mussolini.[47]

Kantorowicz ripete ai suoi studenti che Mommsen, con quella domanda a bruciapelo, ha dimostrato di essere il solo ad aver compreso la straordinaria forza simbolica e politica sprigionata dall'urbe. Fare di Roma una capitale equivale a nutrire progetti universalistici, secondo il modello offerto a suo tempo da Roma, dalla Chiesa, dai papi del Rinascimento.[48] Il panorama dell'Italia da poco unita non lascia presagire nulla di paragonabile. Non a caso «Little Italy» è il titolo scelto da Borgese e Kantorowicz, nei rispettivi scritti, per rievocare il cinquantennio liberale. Non è facile, sembra dirci il biografo di Federico II, reggere le sorti di una nazione giovane e povera di tutto, specie se si è assisi fra le vestigia di un glorioso passato che fa da pungolo al perseguimento di una grandezza irraggiungibile. L'Italia, insomma,

> had to carry a historical burden greater than that of any other European nation […]. It was Italy's tragedy that she had to conform with a past which was too great […]. She was desirous to de-romanticize her past by conforming to it in the present and to make it real in a new form and with a new emotional vitality. And there came the man who risked the great experiment.[49]

Parrebbero, queste di Kantorowicz, delle note impressionistiche. Eppure tale interpretazione psicologica della 'malattia' della classe dirigente liberale ritorna, quasi in contemporanea, nelle lezioni tenute da Salvemini dall'altro capo degli Stati Uniti. Quest'ultimo, rimandando alle tesi di Borgese, descriveva al suo uditorio il «morbo» che rodeva gli animi dell'intellighenzia italiana negli anni dal 1870 alla guerra mondiale:

> Era il cancro romano-imperiale: il ricordo e la nostalgia della grandezza dell'Impero romano, e insieme un inquieto anelare ad impossibili imprese, che generava delusione e amarezza, e

---

[44] Kantorowicz, *Italian History*, p. 10.

[45] *Ibidem*, pp. 4 e 460.

[46] *Ibidem*, p. 5: «The great historian, who knew the driving forces of history, knew that a city such as Rome and with such a past as Rome, with all its metaphysical energies and possibilities, had a peculiar dynamism of its own, an innate claim to universalism and to representing a universal idea».

[47] Richiami espliciti a Mussolini tornano, ad esempio, nei riferimenti a Virgilio, Scipione, Cesare, Caracalla, Diocleziano e Costantino. Cfr. Kantorowicz, *Italian History*, rispettivamente pp. 11-13; f. 'h'; p. 67; p. 91.

[48] *Ibidem*, p. 6: «Mommsen sensed the danger, sensed the tragic fate to which in Germany, but much more so in United Italy, the "magician's apprentices" were doomed: to be pushed along the path of a [sic!] universalism to which Italy could not possibly live up because the new green-white-red Italy had nothing except her past with which to fill the world».

[49] *Ibidem*, p. 8.

> portava gli uomini a mortificare se stessi. L'Italia era schiacciata dal suo passato. Gli americani non hanno passato; vivono nel futuro. È quanto hanno di meglio e la loro più grande fortuna.[50]

Impostate su una solida ricostruzione dei fatti e su un'analisi delle cause di lungo e medio periodo delle origini del fascismo, quelle lezioni harvardiane, difficilmente accostabili per acribia a testi come *Goliath* e *Italian History*, finiscono anch'esse per concedere qualcosa alla lettura intellettualistica della crisi che avrebbe attraversato le *élites* italiane nel cinquantennio liberale.

Ed è proprio questo snodo storico-culturale a costituire il cuore dell'interpretazione del fascismo offerta da Kantorowicz, ma con una differenza importante. Nella ricostruzione salveminiana quell'osservazione è inserita in un giudizio assai limitativo su Mussolini e le sue capacità, mentre per Kantorowicz il duce è il politico italiano che meglio di chiunque altro ha saputo interpretare gli umori profondi covati per cinquant'anni in seno alla borghesia protagonista del Risorgimento. La classe sociale che aveva dato vita al processo unitario, consapevole che il regno d'Italia appena costituito «was linked with the great past merely by the thin ties of a sad romanticism of ruins», sarebbe stata disposta ad aiutare chiunque l'avesse condotta fuori da «this humiliating existence of inhabitants of a Museum or cultural Zoo».[51]

Il duce può senz'altro essere liquidato come una figura tragicomica; oppure, ed è questa la propensione del nostro storico, per comprenderne la parabola è necessario tener conto dell'esigenza dell'Italia di sentirsi investita da una 'missione', secondando in questo modo un'intuizione già avuta da Gioberti e Mazzini.

Quella «Fascist Italianità» tanto strombazzata dalla propaganda mussoliniana, ha saputo offrire un succedaneo delle idee universali di romanità e cristianesimo da sempre presenti nella storia politica e culturale della penisola. Mussolini, dunque, non è attore né incendiario. Non si spiegherebbero altrimenti i giudizi lusinghieri di Churchill verso il capo del fascismo – «We should not forget that there was a time "that Mr. Churchill was proudly stating that had he been an Italian, he would have donned the Black Shirt"»[52] – sino all'ingresso in guerra dell'Italia.

Kantorowicz esprime quindi un giudizio personale su Mussolini assai chiaroscurato ma senz'altro meno aspro rispetto a quello liquidatorio di Borgese. Con il collega di Chicago concorda tuttavia nella necessità di storicizzare la sua ascesa politica all'interno del pensiero politico italiano, partendo da Dante.

---

[50] Salvemini, *Lezioni di Harvard*, p. 320. Com'è noto, il problema storiografico del rapporto fra classe dirigente dell'Italia liberale e l'eredità universale di Roma avrebbe trovato la sua organica trattazione da parte dell'antico allievo Chabod F., *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951, pp. 215-373, e in particolare pp. 215-235, pp. 289-313.

[51] Kantorowicz, *Italian History*, pp. 7-8.

[52] L'affermazione di Kantorowicz contiene una citazione tratta da Salvemini G., *What Price Badoglio and The King?*, «The New Republic», 8 novembre 1943, p. 644, e riportata in Kantorowicz, *Italian History*, p. 7. La frase di Churchill era già stata riportata, qualche mese prima, nel volume Salvemini G., G. La Piana, *What to Do with Italy*, New York, Duell, Sloan&Pearce, 1943, p. 75; cfr. l'edizione italiana in Salvemini G., *Opere*, vol. 7, *L'Italia vista dall'America*, a cura di Tagliacozzo E., Milano, Feltrinelli, 1969, pp. 161-394, qui p. 231.

Se Borgese dipinge il poeta come l'inventore della nazione, Kantorowicz è pronto ad ammettere che l'Italia non nasce attorno a un edificio statale come le consorelle latine, bensì «from the dreams of a poet»: «Like everything else in Italy, the nation descended from the idea, which was first».[53] Al Petrarca proto-nazionalista di *Goliath* fa eco, a Berkeley, la denuncia della «cultural political propaganda» del poeta laureato;[54] infine, anche per Kantorowicz il parallelo Cola di Rienzo – d'Annunzio – Mussolini già tracciato da Borgese, presenta troppi motivi di suggestione per rinunciarvi.[55]

Comune a *Goliath* è pure il severo giudizio dello storico tedesco verso Machiavelli,[56] come la sostanziale espunzione della storia italiana dal Seicento alla Restaurazione, liquidata in poche pagine senza alcuna attenzione particolare verso pensatori quali Campanella e Bruno,[57] con la significativa eccezione per il Gioberti del *Primato morale e civile degli Italiani*.[58]

Diverso è il caso di Mazzini. Borgese, da un lato, metteva in discussione «il deismo, il nazionalismo e il primato romano di Mazzini», «le sue vacue teorie economiche», le «troppe, e troppo vaste concessioni al nazionalismo»; dall'altro riconosceva all'utopista Mazzini di essere comunque approdato «a una riva concreta».[59] Kantorowicz, a differenza di Borgese,[60] non è un mazziniano, e sull'esule genovese può formulare un giudizio più severo. Con l'autore di *Goliath*, il professore di Berkeley è disposto a riconoscere

---

[53] Kantorowicz, *Italian History*, p. 277.

[54] *Ibidem*, p. 289. «And like any modern master of political propaganda he [Petrarca] preserves something of the mysticism by establishing the likewise mystical antitype. In his case, of course, the antitype is neither Bolshevik nor Jew nor Capitalist. His bogey is called Barbarian» (*ibidem*, p. 286).

[55] *Ibidem*, p. 293: «And above all, the Roma-Myth with its various pseudo-religious undercurrents – all that shows that kind of ancient tradition is alive in Italy which once in a while breaks through to the surface, filling not only Italy with enthusiasm, but even sober thinking members of the sober British government – Austen Chamberlain e. g. – and many others». La genealogia Dante/Rienzo/Machiavelli quali ispiratori della «nuova rivoluzione nazionale» italiana, ritorna negli scritti di uno studioso ben presente a Kantorowicz, il filologo e linguista dell'Università di Halle Konrad Burdach (1859-1936). Si veda la prefazione, datata dicembre 1933, all'edizione italiana del suo *Reformation, Renaissance, Humanismus: zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin, G. Paetel, 1918 (*Riforma – Rinascimento – Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, traduzione di D. Cantimori, Firenze, Sansoni, 1935), pp. VIII-IX. Cfr. anche il necrologio di Burdach apparso nel 1936 e ora in Cantimori D., *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 5-11. Per il debito intellettuale di Kantorowicz verso Burdach cfr. Ruehl, '*In this Time without Emperors*', pp. 199-200.

[56] Kantorowicz, *Italian History*, p. 320: «He is the gateway through which the highroad leads to the modern Deification of Power, of the man in power, and of the State or Fatherland. And it is not by chance that Mussolini wrote about Machiavelli and confesses, that his father read the Principe aloud in the evenings, when the sons were warming themselves beside the fire of the smithy: "It made a deep impression on me", says he».

[57] Cui si fa cenno in Kantorowicz, *Italian History*, p. 338, solo in quanto vittime dell'Inquisizione.

[58] *Ibidem*, pp. 373-377.

[59] Borgese, *Golia*, pp. 79 e 80: «Egli aspirava a una cooperazione pacifica ma ardente di tutta l'umanità verso la perfezione umana, e a una religione razionale, libera da ogni superstizione mitologica. Questa è anche la nostra aspirazione».

[60] Cfr. Tosi L., *Giuseppe Antonio Borgese e la prima guerra mondiale (1914-1918)*, «Storia contemporanea», 4, 1973, pp. 263-299.

in Mazzini un profeta dell'idea di fratellanza fra i popoli, il precursore di Wilson e un padre spirituale della Società delle Nazioni.[61] Ma il bilancio politico dell'esule genovese, per Kantorowicz, si chiude in passivo. L'Italia non ha conosciuto una rivoluzione vera e propria; il mito 'etico-politico' della nuova Roma è rimasto sulla carta, senza una forza adeguata per imporlo; il finalismo messianico, mutuato dal cattolicesimo, senza i dogmi e la disciplina dell'istituzione ecclesiastica, si è rivelato utopismo; l'idea di umanità e civiltà ereditata da Dante, al di fuori dell'impalcatura istituzionale e imperiale sognata dal poeta, è rimasta un'innocua aspirazione.

Ma se il tramonto degli ideali mazziniani e il grigio orizzonte dell'Italia liberale non hanno spento la fiamma degli ideali nazionali, si chiede a un certo punto lo storico, come spiegare l'erompere del nazionalismo più violento e retrivo dopo la Grande Guerra? La personalità chiave che fa da cerniera tra i due mondi, fra l'Italia giolittiana e quella fascista, e al contempo ne racchiude le contraddizioni, è d'Annunzio. Per il vate, Kantorowicz prende in prestito da Borgese la definizione di «one of the driving forces of the 20th Century»,[62] pur lasciando trasparire qualche simpatia in più per il poeta rispetto al severo censore di Chicago.

Con quest'ultimo, inoltre, concorda su due punti dirimenti: d'Annunzio ha conquistato una vasta attenzione verso il nazionalismo italiano e ha saputo instaurare un diverso rapporto con le masse, che hanno fatto la loro irruzione sulla scena politica nel corso del XIX secolo.[63] Il suo «vivere pericolosamente» ed «eroicamente»,[64] le imprese temerarie, gli amori leggendari, la capacità di inventare slogan, parole d'ordine e motti di grande presa sul pubblico catturano l'attenzione di Kantorowicz, per cui è facile rintracciare nella condotta del vate una prefigurazione dello 'stile' politico di Mussolini.

Qui si fermano, a mio avviso, gli echi 'borgesiani' rintracciabili nelle lezioni di Berkeley. Intendiamoci, non voglio certo sostenere che Kantorowicz fosse debitore del pensiero di Borgese su problemi di storia italiana che, per la sua profonda conoscenza della storia politica della penisola, dominava con la padronanza e l'autonomia del grande storico. È tuttavia interessante notare come lo studioso, nella necessità di imbastire un grande affresco per un pubblico di non specialisti, avesse scelto di guardare a un saggio atipico come *Goliath* piuttosto che alle numerose monografie apparse su Mussolini a firma di storici, sociologi, semplici osservatori.

Il 'debito' di quelle lezioni verso il libro di Borgese mi pare evidente pur al di là dei parchi riferimenti espliciti al saggio dello scrittore siciliano, scelto forse anche per il suo stile ricco di immagini evocative.

Ma in quali punti lo schizzo di Kantorowicz si distanzia da quello tracciato da Borgese? Direi in tre. Il primo riguarda l'arco di tempo preso in esame: le pagine di *Italian history* prendono le mosse dalla fondazione di Roma, conservando un comprensibile carattere

---

[61] Borgese, *Golia*, p. 76.

[62] Accanto a *Goliath*, Kantorowicz rimanda per maggiori dettagli alla biografia del vate scritta da Federico Vittore Nardelli, *L'Arcangelo. Vita e miracoli di Gabriele D'Annunzio*, Roma, A. Stock, 1931, e non al coevo Borgese G.A., *Gabriele d'Annunzio: da* Primo Vere *a* Fedra, Milano, Bompiani, 1932[2].

[63] Borgese, *Golia*, in particolare pp. 118 e 177.

[64] Kantorowicz, *Italian History*, p. 432.

informativo. Il secondo ha a che vedere con le tesi esposte da Borgese. Kantorowicz esprime delle conclusioni assai negative sul regime delle camicie nere, ma la sua personale esperienza della barbarie hitleriana lo spinge a formulare un giudizio più severo sulla dittatura nazionalsocialista. Il parallelo e frammentario ciclo di lezioni sulla storia tedesca, cui ho fatto riferimento in apertura, ne è una dimostrazione.

Infine, va registrata una distanza di ordine metodologico. Se Borgese liquida le manifestazioni esteriori della vita italiana sotto la dittatura – dalle coreografie alle canzoni, passando per la roboante retorica sulla romanità – come ciarpame, Kantorowicz si sforza di riconnetterle al quadro culturale e psicologico della storia italiana da lui tracciato. Tornerò più avanti sull'importanza e il significato attribuiti da Kantorowicz a immagini e simboli. Per ora importa rilevare come, a suo giudizio, tutte le manifestazioni politiche dell'Italia fascista si spiegassero con il disperato tentativo di restaurazione della grandezza nazionale tentato dal fascismo, trovando così una fittizia legittimazione nella distorsione di un passato perduto e finalmente, anche se solo a parole, ritrovato.

5.

L'analisi della dittatura fascista, che occupa l'ultimo scampolo del corso, è piuttosto ampia e dettagliata.[65] Agli scritti di Salvemini, pure citato di rado, Kantorowicz deve con molta probabilità gran parte delle sue informazioni, specie per la politica interna, mentre la diplomazia mussoliniana, oggetto di uno studio *ad hoc* apparso qualche anno prima, resta sullo sfondo delle nostre lezioni. Non bisogna dimenticare, del resto, che il biografo di Federico II ha avuto una diretta esperienza dell'Italia fascista, soprattutto nel corso degli anni Venti[66] e nel primo scorcio del decennio successivo.

Dai lavori di Salvemini, Kantorowicz mutua la tesi di una sostanziale differenza intercorsa tra il fascismo anarcoide e socialista del 1919 e quello trionfatore dopo la celebre «marcia in vagone letto» di Mussolini su Roma.[67] Da movimento caotico e anarchico, composto di legionari fiumani, studenti, reduci e borghesi preda del «general hangover»[68] del dopoguerra, il fascismo si trasforma in uno strumento d'ordine, in una formazione composta da piccolo-borghesi al servizio delle classi dirigenti terrorizzate dal 'pericolo rosso'. Grazie all'uso strumentale del patriottismo e all'utilizzo sistematico della violenza divenuta strumento di lotta politica, il fascismo «worked with the means of Mafia or Camorra, but always under the banner of Patriotism».[69]

---

[65] Essa occupa le pp. 435-460 di Kantorowicz, *Italian History*, ma come abbiamo visto la personalità di Mussolini torna, in filigrana, lungo l'intera dispensa.

[66] Cfr. ad esempio le lettere di Kantorowicz a Stefan George, da Napoli, nell'aprile 1924 e ora riportate in Grünewald E., *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk 'Kaiser Friedrich der Zweite'*, Wiesbaden, Steiner, 1982, pp. 65-67.

[67] Kantorowicz, *Italian History*, p. 445. La celebre immagine, di cui tuttavia non si riporta la fonte, è utilizzata da Salvemini in *The Fascist Dictatorship in Italy*, p. 101 della versione italiana.

[68] Kantorowicz, *Italian History*, p. 436.

[69] *Ibidem*, p. 444.

Di Salvemini, Kantorowicz sposa inoltre il duro giudizio espresso sul corporativismo fascista, «the basis of social ideology of Musso» [sic!],[70] millantato dalla propaganda mussoliniana – e non solo – come 'terza via' alternativa al socialismo e al comunismo.[71] Le conclusioni dell'ampia ricerca che Salvemini consegnava nel 1936 alle pagine di *Under the Axe of Fascism*, sono pertanto accolte nelle dispense di Berkeley. Secondo Kantorowicz l'ordinamento corporativo introdotto dal fascismo è rimasto in larga misura sulla carta, ha dato prova di inefficienza e si è tradotto in una conservazione sostanziale dei fondamenti del sistema capitalistico sino ad allora in vigore. L'economia ha continuato a misurarsi in profitti, interessi e salari, anche se con una peculiarità: al continuo incremento dei primi a tutto vantaggio degli industriali, si è registrata una netta diminuzione degli ultimi per i lavoratori, penalizzati dal sistematico ricorso alla violenza e dalla proibizione degli scioperi. Con Salvemini, dunque, Kantorowicz può concludere che la raggiunta pace sociale dell'Italia fascista si è mostrata una pura illusione.[72]

Ma lo studioso tedesco è meno interessato del suo collega di Harvard alla polemica contro l'Italia fascista, e alla minuziosa disamina di dati e cifre che, a Berkeley, sarebbe stato fuori luogo riproporre. A mio avviso, Kantorowicz fu attratto soprattutto dalla dimostrazione scientifica dell'abisso frappostosi, nell'Italia fascista, tra realtà e propaganda,[73] che Salvemini aveva documentato con maestria nel suo libro sul corporativismo.

Ma qui, a misurare la distanza fra i due storici, si frappone una questione di metodo. Salvemini è senz'altro ben consapevole dell'importanza che lo storico deve accordare ai sentimenti delle masse, come alle fonti propagandistiche. Tuttavia egli è portato a considerare queste ultime per quello che sono, vale a dire cortine fumogene che lo storico ha il compito di penetrare grazie alle armi della critica e alla verifica dei fatti. Per Kantorowicz, al contrario, tutto ciò che contribuisce a creare l'atmosfera di un'epoca, per quanto artificiale, assume un significato autonomo: «The historian however, has the task to ask how a claim or a dogma has developed».[74]

Già nel 1929, nel pieno della polemica con Albert Brackmann, che gli rimproverava l'eccessiva valorizzazione del mito nel primo volume della biografia di Federico II, Kantorowicz aveva rivendicato la legittimità della scelta di ricostruire l'immagine dell'imperatore svevo senza privarla dei «colori della sua epoca che gli sono stati sovrapposti».[75] In quella sede, Kantorowicz ribadì la bontà del suo metodo d'indagine

---

[70] *Ibidem*, p. 438.

[71] *Ibidem*, pp. 439-440, viene ripresa, senza però citare la fonte, l'immagine salveminiana per cui lo stato corporativo è paragonabile al «looking in a dark room for a black cat which is not there», tratta da Salvemini, *Under the Axe of Fascism*, p. 91 dell'edizione italiana.

[72] Kantorowicz, *Italian History*, p. 451. L'analisi dello stato corporativo occupa le pagine 449-453 della dispensa.

[73] *Ibidem*, p. 447: «If we try to analyze it thoroughly we have to say that on the whole the verba tonantia and magnifici gestus were much more numerous than the facta, whether or not terribilia».

[74] *Ibidem*, p. 151.

[75] Kantorowicz E., *Una «visione mitica»*, in id., *Germania segreta*, pp. 75-92, qui p. 92. Per la polemica con Brackmann, oltre alle osservazioni di Grafton A., *La nota a piè di pagina. Una storia curiosa*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2000 (ed. orig. ingl. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997), pp. 28-29, si vedano Oexle O.G., *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, trad. française I.

contro il filologismo e il positivismo che rischiavano di sacrificare la comprensione dei grandi fenomeni storici per l'irraggiungibile «fiore blu della verità».[76] Pur depurata dai non trascurabili accenti 'mistici' della biografia federiciana, ritroviamo la stessa lettura di miti e immagini anche nelle lezioni di Berkeley, applicata stavolta all'analisi della contemporaneità.

A ben guardare, il filo rosso tra la dispensa 'italiana' del Leo Baeck Institute e la precedente produzione dello storico risiede proprio nell'importanza accordata all'immaginario, alla rappresentazione e alla legittimazione del potere sul piano simbolico: l'eredità di Roma, da patrimonio universale, si riduce a ricco giacimento di miti e simboli per l'Italia fascista.[77] Ogni iniziativa di rilievo condotta dal fascismo, a giudizio di Kantorowicz, trova la sua ragione ideale in una strumentale lettura del passato. Al suo uditorio lo storico traccia così un parallelo tra corporativismo fascista e ordinamento economico della Roma di Diocleziano e Costantino;[78] offre esempi della grottesca strumentalizzazione della storia romana compiuta da Mussolini;[79] mostra i risultati di un imperialismo inconcludente nutrito da una propaganda favoleggiante l'esistenza di un *mare nostrum*; indugia sull'imponente organizzazione propagandistica che a suon di inni e parate canta le lodi del duce, scandendo la vita del cittadino italiano dall'infanzia all'età adulta.[80]

Kalinowski, Paris, Aubier, 2001, pp. 211-218; Favuzzi P., *Scienza della storia e arte della storiografia. Ernst Kantorowicz teorico della conoscenza storica*, «Rivista storica italiana», 125, 2013, pp. 117-140.

[76] Kantorowicz E., *Limiti, possibilità e compiti della storiografia medievale*, in id., *Germania segreta*, pp. 93-100, qui p. 94. Delle Donne, *"Historisches Bild"*, p. 313, ha sottolineato come «in tutto il *Federico II* la figura del sovrano è calata nel clima storico-antropologico-culturale del suo tempo, nelle sue aspettative escatologiche e nelle sue fedi messianiche, nel suo mondo simbolico e nelle sue concezioni politiche»; una scelta, questa, motivata dalla convinzione di Kantorowicz di poter comprendere, in questo modo, le ragioni autentiche del «concreto operare dell'imperatore».

[77] Kantorowicz, *Italian history*, p. 437. Lo storico insisteva particolarmente su questo punto. Mussolini «tried to preserve the bourgeois society and made the strongest possible appeal to Italy's past» sfruttando sistematicamente «the images of the Italian past […] to dress up his imperialism» (*ibidem*, rispettivamente pp. 437 e 446).

[78] *Ibidem*, p. 91.

[79] Si veda il riferimento di Kantorowicz alla lezione tenuta a Perugia da Mussolini nell'ottobre 1926, ora in Mussolini B., *Roma antica sul mare: lezione tenuta il 5 ottobre 1926 nella sala dei notari di Perugia agli inscritti alla Regia Università italiana per stranieri*, Milano, Mondadori, 1926, in Kantorowicz, *Italian History*, f. 'g'. «What Musso. gained from the Roman history were the symbols vicarious of his intentions. He talked about Carthage and Epirus, and meant Britain, Tunisia and Albania» (*ibidem*, f. 'h'). Un quadro ampio dell'utilizzo dell'idea di romanità da parte del regime si trova in Cagnetta M., *Antichisti e Impero fascista*, Bari, Dedalo, 1979; Giardina A., A. Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma/Bari, Laterza, 2000, pp. 215-243; Gentile E., *Fascismo di pietra*, Roma/Bari, Laterza, 2007, pp. 197-227.

[80] Cfr. Kantorowicz, *Italian History*, p. 443: «The influence of a tune on revolutions is one of the best known, though most irrational, phenomena. It indeed throws a whole nation into a new rhythm, into a rhythm which corresponds with the form of vitality to which the revolution makes its appeal». Questo tema era stato sviluppato da Kantorowicz nel suo volume, già consegnato all'University of California Press ma apparso solo nel 1946, sulle *Laudes Regiae* (LR, trad. it., p. 177): «Le acclamazioni politiche sono state sistematicamente risuscitate nei paesi autoritari. Esse sono indispensabili per alimentare la carica emozionale che sorregge un regime fascista».

Per finire, Kantorowicz fa sue le conclusioni di Salvemini sull'avvento della dittatura e sull'inefficacia delle sue scelte politiche; tuttavia le inscrive all'interno di un disegno di ampio respiro,[81] dai contorni senza dubbio impressionistici, ma dotato di grande coerenza interna.

Ne nasce tuttavia un paradosso. Questa lettura 'a volo d'uccello' su oltre due millenni di storia italiana finisce per ribaltare l'interpretazione complessiva del rapporto tra fascismo e storia d'Italia offerta dall'esule di Harvard. Quest'ultimo, com'è noto, aveva respinto la lettura gobettiana del fascismo come autobiografia della nazione, pur legandone le origini alla crisi del sistema politico italiano, alla connivenza degli organi dello stato con le violenze squadristiche, alla responsabilità del sovrano e delle classi dirigenti.

La lettura 'psicologica' e storico-culturale di Kantorowicz, in questo più vicina a quella di Borgese che pure aveva rifiutato l'idea di un inevitabile sbocco verso il fascismo della storia nazionale, non afferma in modo esplicito l'ineluttabilità della soluzione autoritaria, ma sembra in qualche modo suggerirla. Se l'anelito alla grandezza perduta e il continuo volgere lo sguardo al passato – «this continuous looking backward»[82] – sono stati il *leitmotiv* della vita culturale, artistica e politica italiana, una guida abbastanza spregiudicata da appropriarsi di questo patrimonio ideale poteva, nelle condizioni opportune, riuscire a imporsi.

> In short, as I see it, Fascism by utilizing and vivifying national emotionalism, tried to put a new faith into the veins of the Italian state, a new faith which of course entailed a transformation of society and its reconstruction along necessarily para-ecclesiastical lines. For there is but one great example for structuring society by faith in a state-like sense, namely the Roman Church.[83]

Non sfuggivano certo allo storico tedesco le profonde implicazioni simboliche e politiche del Trattato e del concordato siglati tra Santa Sede e governo italiano. Con i Patti del Laterano, infatti, il fascismo acquisiva un respiro sovranazionale attraverso l'innesto della vocazione imperiale del passato romano sulla millenaria e universale tradizione del cattolicesimo.[84] I suoi studi lo portavano così a cogliere le analogie tra la Chiesa di Roma e un sistema politico in cui «through the idea of conversion and conviction and faith, introduced through the party into the nation and the state, the well known pseudo-religious or emotional element is created».[85] E tuttavia Kantorowicz non utilizza mai

---

[81] Né la sua analisi (Kantorowicz, *Italian History*, pp. 359-360) trascurava anche il più generale panorama culturale europeo, che dalla Rivoluzione francese al Romanticismo aveva conosciuto un radicale mutamento. In particolare, il XIX secolo era paragonato, a suo giudizio, a un campo elettrico segnato dalla contrapposizione tra due poli magnetici opposti, gli ideali cosmopolitici, da un lato, e quelli individuali/nazionali, dall'altro, con un chiaro riferimento al Meinecke di *Weltbürgertum und Nationalstaat*.

[82] Con riferimento all'età del Rinascimento, ma con un significato che mi sembra allargabile a tutta la storia italiana ripercorsa a Berkeley, Kantorowicz sosteneva come, a livello culturale e artistico, «Italy became the heart and centre of the world. However, [t]his political phantom, the Myth of Rome with a unified Italy as the core of a unified Roman world remained an Utopia. The equation 'Italy equals Roman Empire', this continuous looking backward, eventually blocked Italy from the road of becoming a normal nation of modern times» (Kantorowicz, *Italian History*, p. 284).

[83] *Ibidem*, p. 456.

[84] *Ibidem*, pp. 455-459.

[85] *Ibidem*, p. 455.

la parola totalitarismo, presente nel lessico dell'antifascismo, com'è noto, con valore spregiativo, con valore auto-celebrativo in quello fascista e con diverse declinazioni nel mondo cattolico.[86] Ad esso, lo storico tedesco riserva piuttosto l'etichetta di regime autoritario, cesaristico, para-ecclesiastico. È il regime nazionalsocialista, con il suo proposito di 'imbarbarire' a bella posta la Germania e di sopprimere «programmaticaly the idea of humanity»,[87] a costituire la trasposizione su un piano ben più radicale della 'lezione' mussoliniana.[88]

Nonostante il giudizio complessivo di Kantorowicz su Mussolini e il suo regime fosse di segno nettamente negativo,[89] lo storico dava comunque atto al capo del fascismo di aver saputo interpretare un'esigenza politica e culturale ben radicata nella plurisecolare storia italiana. Nel carattere unilaterale e deterministico di questa provocatoria rilettura della nostra storia, in cui una parte non irrilevante hanno avuto i testi di esuli italiani, risiede tutta la suggestione, e il limite, del Kantorowicz storico dell'Italia contemporanea.

Bibliografia

Inediti

Kantorowicz E., *"Humanities and History" – English, 5 pp*., in Ernst Kantorowicz Collection, AR 7216/MF 561, box I, folder 2/12, Leo Baeck Institute, New York, consultabile online, URL: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel02#page/n270/mode/1up> [data di accesso: 13/10/2015].

---

[86] A questo proposito mi limito a rinviare a Colarizi S., *La percezione del totalitarismo nell'antifascismo italiano*, in *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, a cura di Gentile E., Roma/Bari, Laterza, 2008, pp. 23-55; Gentile E., *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, Carocci, 2008[3] (ed. orig. 1995); Menozzi D., *Chiesa e totalitarismo: una difficoltà per la 'Resistenza' cattolica*, in *Storia della Resistenza in Toscana*, a cura di Palla M., vol. 2, Roma, Carocci, 2009, pp. 9-34; Gentile E., *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca del fascismo*, Milano, Feltrinelli, 2010.

[87] Kantorowicz, *Lectures on German History*, p. 7.

[88] A titolo di esempio, il giuramento di fedeltà imposto ai professori universitari italiani nel 1931 costituisce per Kantorowicz un pericoloso precedente per la futura politica universitaria di Adolf Hitler, ma non va letto come una tappa decisiva verso la fascistizzazione della società. Piuttosto, il giuramento deve essere considerato come un segno tangibile dell'attenzione ossessiva del regime per le manifestazioni formali di ossequio e piaggeria (Kantorowicz, *Italian History*, p. 449).

[89] *Ibidem*, p. 7: «We, today, have easy ridiculing Mussolini's 'Megalomania', his pumping up a laborious, poor and frugally living nation to look first-rate Romans of the age of Scipio, Caesar and Augustus»; e ancora: «We today know that he failed, that he overplayed his card, that he turned the 'realism' into a 'surrealism', which has thrown his nation into an abyss of terror and humiliation, worse than ever before» (*ibidem*, p. 9). – Vale la pena, a questo punto, riportare un giudizio pressoché coevo di Mussolini su Kantorowicz. Ancora nel maggio del 1942, in un colloquio con Luigi Federzoni, presidente dell'Accademia d'Italia, e il filosofo Ernesto Grassi, il duce espresse «la sua ammirazione per Kantorowicz, autore del famoso libro su Federico di Svevia, per Gundolf – nota bene tutti Ebrei – e l'importanza di questa tradizione in Germania che andava difesa». Traggo la citazione da una lettera di Grassi, presente all'incontro, riportata nella ricerca di Bartocci U., *Salvatore Riccobono, il diritto romano e il valore politico degli* studia humanitatis, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 52-53. Sono grato a Francesco Bono per avermi segnalato questo libro.

Kantorowicz E., *Lectures for Course, "Italian history" 1943-1944*, in Ernst Kantorowicz Collection, AR 7216/MF 561, box IV, folder 6, Leo Baeck Institute, New York, consultabile online, URL: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel07#page/n298/mode/1up> [data di accesso: 13/10/2015].

Kantorowicz E., *Lectures on German History, in English, by EHK. For the academic year 1943-1944, as part of the Army Special Training Program*, in Ernst Kantorowicz Collection, AR 7216/MF 561, box III, folder 2, Leo Baeck Institute, New York, consultabile online, URL: <http://www.archive.org/stream/ernstkantorowicz00reel05#page/n1111/mode/1up> [data di accesso: 13/10/2015].

Editi

Abulafia D., *Kantorowicz, Frederick II and England*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 124-143.

Artifoni E., *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani tra Otto e Novecento*, Napoli, Liguori, 1990.

Ascoli M., A. Feiler, *Fascism for Whom?*, New York, W. W. Norton & Company, 1938.

Audenino P. (a cura di), *Il prezzo della libertà. Gaetano Salvemini in esilio (1925-1949)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

Bartocci U., *Salvatore Riccobono, il diritto romano e il valore politico degli* studia humanitatis, Torino, Giappichelli, 2012.

Belting H., *Images in History and Images of History*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 94-102.

Benson R.L., *Kantorowicz on Continuity and Change in the History of Medieval Rulership*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 202-210.

Billeri M., *Storia di un libro antifascista.* Goliath: The March of Fascism *di G.A. Borgese*, «Antologia Vieusseux», 18, 2012, pp. 75-102.

Borgese G.A., *Gabriele d'Annunzio: da* Primo Vere *a* Fedra, Milano, Bompiani, 1932[2].

Borgese G.A., *Goliath. The March of Fascism*, New York, The Viking Press, 1937; trad. it. Milano, Mondadori, 1946.

Borgese G.A., *Rubé*, Milano, Treves, 1921; ristampa Milano, Mondadori, 1983.

Borgese G.A., *The Intellectual Origins of Fascism*, «Social Research», 1, 1934, pp. 458-485.

Boureau A., *Histoires d'un historien. Kantorowicz*, Paris, Gallimard, 1989.

Brunetta G.P., *Storia del cinema italiano*, vol. 2, *Il cinema del regime 1929-1945*, Roma, Editori Riuniti, 1993[2] (ed. orig. 1979).

Burdach K., *Reformation, Renaissance, Humanismus: zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*, Berlin, G. Paetel, 1918; trad. it. *Riforma – Rinascimento – Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, trad. D. Cantimori, Firenze, Sansoni, 1935.

Cadorna L., *La guerra alla fronte italiana*, Milano, Treves, 1921.

Cagnetta M., *Antichisti e Impero fascista*, Bari, Dedalo, 1979.

Cantimori D., *Konrad Burdach*, in id., *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 5-11.

Chabod F., *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari, Laterza, 1951.

Colarizi S. *La percezione del totalitarismo nell'antifascismo italiano*, in *Modernità totalitaria. Il fascismo italiano*, a cura di Gentile E., Roma/Bari, Laterza, 2008, pp. 23-55.

Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II Imperatore *di Ernst Kantorowicz*, in *Le storie e la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 295-352.

Delle Donne R., *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, consultabile online, URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)/> [data di accesso: 13/10/2015].

Epstein C., *A Past Renewed: a Catalog of German-speaking Refugee Historians in the United States*, Washington, German Historical Institute, 1993.

Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung. Institute for Advanced Study, Princeton – Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997.

Favuzzi P., *Scienza della storia e arte della storiografia. Ernst Kantorowicz teorico della conoscenza storica*, «Rivista storica italiana», 125, 2013, pp. 117-140.

Gentile E., *Contro Cesare. Cristianesimo e totalitarismo nell'epoca del fascismo*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Gentile E., *Fascismo di pietra*, Roma/Bari, Laterza, 2007.

Gentile E., *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, Carocci, 2008[3] (ed. orig. 1995).

Giardina A., A. Vauchez, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma/Bari, Laterza, 2000.

Grafton A., *La nota a piè di pagina. Una storia curiosa*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2000 (ed. orig. ingl. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997).

Grünewald E., *Ernst Kantorowicz und Stefan George. Beiträge zur Biographie des Historikers bis zum Jahre 1938 und zu seinem Jugendwerk 'Kaiser Friedrich der Zweite'*, Wiesbaden, Steiner, 1982.

Kantorowicz E., *I misteri dello Stato*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2005.

Kantorowicz E., *Lettera al ministero*, 20 aprile 1933, in id., *Germania segreta*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2012, pp. 101-102.

Kantorowicz E., *Limiti, possibilità e compiti della storiografia medievale*, in id., *Germania segreta*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2012, pp. 93-100.

Kantorowicz E., Pro Patria Mori *in Medieval Political Thought*, «The American Historical Review», 56, 1951, pp. 472-492.

Kantorowicz E., *Una «visione mitica»*, in id., *Germania segreta*, a cura di Solla G., Genova/Milano, Marietti 1820 Editore, 2012, pp. 75-92.

Killinger C. L., *Gaetano Salvemini: a Biography*, London/Westport, Praeger, 2002.

Lerner R.E., *Ernst Kantorowicz and Theodor E. Mommsen*, in *An Interrupted Past: German-speaking Refugee Historians in the United States after 1933*, ed. by Lehmann H., J.J. Sheehan, Washington, German Historical Institute, 1991, pp. 188-205.

Lerner R.E., *Kantorowicz and Continuity*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung* (vedi), pp. 104-123.

Longhi R., *Piero della Francesca*, Firenze, Sansoni, 1963 (Edizione delle opere complete di Roberto Longhi, 3).

Menozzi D., *Chiesa e totalitarismo: una difficoltà per la 'Resistenza' cattolica*, in *Storia della Resistenza in Toscana*, a cura di Palla M., vol. 2, Roma, Carocci, 2009, pp. 9-34.

Mussolini B., *Roma antica sul mare: lezione tenuta il 5 ottobre 1926 nella sala dei notari di Perugia agli inscritti alla Regia Università italiana per stranieri*, Milano, Mondadori, 1926.

Nardelli F.V., *L'Arcangelo. Vita e miracoli di Gabriele D'Annunzio*, Roma, A. Stock, 1931.

Oexle O.G., *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, trad. française I. Kalinowski, Paris, Aubier, 2001.

Pflanze O.P., *The Americanization of Hajo Holborn*, in *An Interrupted Past: German-speaking Refugee Historians in the United States after 1933*, ed. by Lehmann H., J.J. Sheehan, Washington, German Historical Institute, 1991, pp. 170-179.

Ruehl M.A., '*In This Time without Emperors*': *The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 63, 2000, pp. 187-242.

Salvadori M.L., *Gaetano Salvemini*, Torino, Einaudi, 1963.

Salvemini G., *Lettere americane 1927-1949*, a cura di Camurri R., Roma, Donzelli, 2015.

Salvemini G., *Lezioni di Harvard*, in id., *Opere*, vol. 6, *Scritti sul fascismo*, t. 1, a cura di Vivarelli R., Milano, Feltrinelli, 1961, pp. 301-655.

Salvemini G., *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Firenze, Tipografia G. Carnesecchi e Figli, 1899.

Salvemini G., *The Fascist Dictatorship in Italy*, London, Jonathan Cape, 1928[2]; trad. it. in id., *Opere*, vol. 6, *Scritti sul fascismo*, t. 1, a cura di Vivarelli R., Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 3-298.

Salvemini G., *Under the Axe of Fascism*, London, Victor Gollancz Ltd., 1936; trad. it. in id., *Opere*, vol. 6, *Scritti sul fascismo*, t. 3, a cura di Vivarelli R., Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 3-350.

Salvemini G., *What Price Badoglio and The King?*, «The New Republic», 8 novembre 1943, p. 644.

Salvemini G., G. La Piana, *What to Do with Italy*, New York, Duell, Sloan & Pearce, 1943; trad. it. in id., *Opere*, vol. 7, *L'Italia vista dall'America*, a cura di Tagliacozzo E., Milano, Feltrinelli, 1969, pp. 161-394.

Sarfatti M., *Mussolini. Lebensgeschichte: nach autobiographischen Unterlagen*, Leipzig, P. List, 1926 (ed. orig. it. Milano, Mondadori, 1926).

Schissler H., *Explaining History: Hans Rosenberg*, in *An Interrupted Past: German-speaking Refugee Historians in the United States after 1933*, ed. by Lehmann H., J.J. Sheehan, Washington, German Historical Institute, 1991, pp. 180-187.

Sestan E. (a cura di), *Atti del Convegno su Gaetano Salvemini. Firenze, 8-10 novembre 1975*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

Sturzo L., *Italy and Fascismo*, London, Faber & Gwyer, 1926.

Tortarolo E., *L'oggettività storica nell'esilio*, in *Università e accademie negli anni del fascismo e del nazismo*, Atti del convegno internazionale di studi 11-13 maggio 2005, a cura di Zunino P.G., Firenze, Olschki, 2008, pp. 409-428.

Tosi L., *Giuseppe Antonio Borgese e la prima guerra mondiale (1914-1918)*, «Storia contemporanea», 4, 1973, pp. 263-299.

Dall'opera e del metodo

Servus servorum Dei in Context: Historical and Literary Intertextuality to c. 875

Raeleen Chai-Elsholz

André Crépin, the great French scholar of medieval English literature, used to tell his students at the Sorbonne that the best theses read like a series of *explications de texte* within the framework of an overarching concept that they illustrate and make relevant to the present day. To students of literature, this is what Ernst Kantorowicz's *The King's Two Bodies* looks like, in the grand style of a mature scholar. From the viewpoint of some historians, however, such an assemblage may appear to "meander perilously" even if it is careful always to return to the question at hand.[1]

Kantorowicz deftly handled historical evidence in a variety of media: ancient coins, sculpture, manuscript painting, and documents. The types of texts he resorted to in his research ranged from diplomata and legal commentary all the way through to biblical exegesis and monuments of literature and religion. *The King's Two Bodies*, framed as it is between two major literary works, illustrates the affinity between literature and history in Kantorowicz's approach. Victoria Kahn cogently analyzes how Kantorowicz's use of Shakespeare's *Richard II* and Dante's *Divine Comedy* presents two narratives – about the Christological origin of secular constitutionalism and about the secular religion of humanity – in response respectively to the work of Carl Schmitt and Ernst Cassirer. In this way, the literary artifacts that Kantorowicz draws upon in *The King's Two Bodies* can yield critical perspective and contextualize his own work. Kahn argues that fiction, both legal and literary, is inseparable from the political theology that Kantorowicz erects and explores. Her analysis of the narrative models with which Kantorowicz's own narrative engages makes constant reference to the realities surrounding the composition of the historian's best known work. More broadly, she meditates on the "role of literature and fiction more generally in fostering a critical perspective on our current political theologies and political myths".[2] The present essay likewise intends to provide perspective on one historical "myth" – centered on the papal stylized attribute *servus servorum Dei* – by combining analysis of narrative and documentary evidence. The approach draws its inspiration from literary scholarship, but at the same time takes care not to lose sight of the historical documents that can be marshalled to challenge or support findings.

This way of considering *servus servorum Dei* in historical context heeds warnings to avoid evacuating historical fact when reading historical narratives, whether medieval or modern. Reaching back to Kantorowicz's early career, Roberto Delle Donne

---

[1] Jussen B., "*The King's Two Bodies* Today", *Representations*, 106 (2009), pp. 102-117, at p. 106.

[2] Kahn V., "Political Theology and Fiction in *The King's Two Bodies*", *Representations*, 106 (2009), pp. 77-101, *passim* and pp. 77-78.

cautions against reading the historian's work solely within the framework of literary theory (structuralist semiology *à la* Roland Barthes) or uniquely through the lens of the literariness of historiography (as expounded by proponents of the literary turn in historical studies). Delle Donne points out that Kantorowicz's work is, on the contrary, firmly grounded in the extratextual reality that it discusses.[3] The historical groundedness of Kantorowicz's research cannot be denied, not even by those who, like social historian Jean-Philippe Genet, observe that it lacks social and linguistic contextualization. Genet nevertheless emphasizes that, "Whatever its apparent deficiencies, Kantorowicz's historical method *works*; that is, it delivers a scientific result".[4] The eminently historical nature of Kantorowicz's undertakings therefore should not be overlooked when crossing disciplinary divides to discover what the historian can contribute to literary studies. Nor, however, should it be taken for granted that literary approaches and sources have nothing to offer historical research. Kantorowicz's own use of literature encourages an interdisciplinary approach when this can be done without obscuring its historical objective and without forcing conformity to any one critical theory. Historians have explored the historical groundedness of Kantorowicz's work, on the one hand, in terms of the shape of the end product and with respect to the life experience of the author; and on the other hand, at the level of the historical object of study.

From this it emerges that a historian's output is read by some as being akin to a form of art; for others, it is a science. For Kantorowicz the two are famously intertwined.[5] Pondering the nature of the relationship between "signifier" (the text that the historian produces) and "referent" (historical evidence on which that writing is based), James Livesey argues that because

> historical writing has operated under the assumption that it could either be a science or a form of art, it has been unwilling to accept that its scientific credentials could depend on its poetics […]. The fashioning of historical narratives, and the capacity for the community of historians to interrogate them for their coherence and explanatory power, depends on the capacity of language metaphorically to express that which it is not. Without metaphor there is no possibility of historical science.[6]

---

[3] Delle Donne R., *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994 / Federico II. Convegno dell'Istituto Storico Germanico di Roma nell'VIII Centenario della nascita*, ed. by Esch A., N. Kamp, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, pp. 67-86, at p. 72.

[4] Genet J.-Ph., *Kantorowicz and* The King's Two Bodies: *A Non Contextual History*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 265-273, at p. 270.

[5] Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II imperatore *di Ernst Kantorowicz*, in *Le storie et la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002, pp. 295-352.

[6] Livesey J., *Metaphor and Writing History: A Formalist Account of Historical Knowledge*, in *Metaphor and Rational Discourse*, ed. by Debatin B., T.R. Jackson, D. Steuer, Tübingen, Max Niemeyer, 1997, pp. 159-168, at p. 165.

In other words, language cannot pretend to be reality; it can only represent it. Since the linguistic turn in historical theory, the term "metaphor" has come to be used as a synonym for "the whole enterprise of trying to make narrative sense of the past". To understand as "metaphor" this task of producing meaning from sources and artifacts points to the cognitive status of metaphor.[7]

Yet metaphor's connection with cognition is located not only in the big picture of historical narrative; questions of cognition also inhabit metaphor at its most basic level. As a figure of speech, metaphor refers to one thing in terms of something else, thereby creating conceptual tension. This tension can be instrumental in "reorganising our category-systems and hence influence our conceptualization and understanding of the world". Therefore even in texts which are not works of fiction, metaphor can assume more than an ornamental function, for language is "not a transparent medium, but one through which reality is categorized, ordered, rendered intelligible".[8] One might even say it categorizes, orders, and renders intelligible such concepts as political theology.

As Thomas Frank observes at the beginning of this volume, in *The King's Two Bodies* the object of investigation is language as the locus of the construction of political power. In documents like charters and letters, or in works of fiction like saints' lives, metaphors are not solely decorative, but

> more than almost any other form of language, they require interpretation by the receiver, and in the space, chronological, physical or psychological, that intervenes between the original user and the receiver of the metaphor, there can arise almost infinite opportunity for misunderstanding.[9]

As will be demonstrated below, they provide many opportunities for exploiting ambiguity and allowing alternative interpretations. However fixed the terms that constitute a formula may be, the metaphors below their surface invite the reader or listener to think twice, to consider the variety of possible meanings, and to discern which is meant.[10]

The present contribution investigates a single metaphor – the metaphor of slavery or servitude which the papal predication *servus servorum Dei* contains. In doing so, this study strives to demonstrate the value of reading literary sources alongside the archival documents that are the mainstay of historical research. In the form of a brief and incomplete case study, it will trace the development of the epithet to build a diachronic *catena* up to the latter ninth century, a *terminus ante quem* that will be explained below. This study is more limited than the *catena philologica* that Kantorowicz builds, for example, in his exploration of the Norman Anonymous's tractate, *De Consecratione Pontificum et Regum*, where his research leads him from *Deus per naturam*, *deus per gratiam* to *imitatio Christi*

---

[7] Rigney A., *Muddying the Waters: Metaphor in History*, in *Metaphor and Rational Discourse*, ed. by Debatin B., T.R. Jackson, D. Steuer, Tübingen, Max Niemeyer, 1997, pp. 169-177, at p. 172.

[8] *Ibidem*, pp. 170-172.

[9] Combes I.A.H., *The Metaphor of Slavery in the Early Church*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 11.

[10] Lanham C.D., *'Salutatio' Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, München, Arbeo-Gesellschaft, 1975, p. 11.

and *imago Dei*, and on to such concepts as *physis* and *mimesis*.[11] In that study he departed freely from the constituent terms of the initial expression in order to trace the concepts conjured by them. The present study investigates only the salient term itself: i.e. *servus*, upon which the slavery metaphor is founded, when it appears alongside *Dei* (allowing also for *Christi*).

This paper additionally pays attention to one characteristic of Kantorowicz's work that has been seen as both a shortcoming and a strength. That characteristic is the lack of a certain form of contextualization, which usefully (even if inadequately) may be called "synchronic". The Byzantinist Ihor Ševčenko notes that Kantorowicz provides diachronic, polycultural chains of ideas reaching back and forth over time and space, but does not always approach his subject at a specific time and place the way a specialist of that discipline would:

> A professional Byzantinist is needed to steer the investigation from the vertical – diachronical and polycultural – direction to the horizontal – Byzantine – plane. But precisely because he let his chain of ideas hang from some lofty peg – be it the Ancient Egypt[ian] or the Achaemenian or high Roman Empires – from which that chain would then descend to reach Byzantium and worlds below, Kantorowicz, that non-professional Byzantinist, could make new contributions to the Byzantine field. He did it by finding things that eluded the horizontally-minded Byzantine professionals.[12]

It is unimportant whether one envisions the diachronic plane as vertical (down through time), as Ševčenko does, or horizontal (across time from left to right) as linguists generally do; and the synchronic plane as horizontal, where linguists usually view it as vertical. The point is that Kantorowicz's outside perspective allows him to offer insights which might have escaped specialists. His work can be seen as the weft of the rich historical tapestries for which specialists in specific fields provide the warp.

To give only one example of disciplinary intersections, at the end of his investigation of *dignitas* in thirteenth- and fourteenth-century legal treatises, Kantorowicz draws attention to one gap in the tapestry he has started to weave: "To what extent these characteristics had validity in theological thought as well is a question which shall not be raised here".[13] He sets forth in a few lines the directions such an inquiry might take, thereby recognizing the value of approaches from other angles and other kinds of sources. It is perhaps this open-endedness that compensates for Kantorowicz's choice to steer away from primarily "synchronic" studies.

The present paper will argue in favor of modern research tools which can help scholars to adduce this kind of synchronic context to their diachronic findings. Here the idea of

---

[11] Kantorowicz E., "*Deus per Naturam, Deus per Gratiam*: A Note on Mediaeval Political Theology", *Harvard Theological Review*, 45(4) (1952), pp. 253-277; republished in SelStud, pp. 121-137.

[12] Ševčenko I., *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) on Late Antiquity and Byzantium*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 274-287, at p. 282-283.

[13] KTB (reprint 1981), p. 450.

synchronic context – that is, how the metaphor under study is used during a specific period – encompasses the notion of genre and interdisciplinarity. To examine the formula *servus servorum Dei* at a certain period implies locating that formula in all types of text, from the Bible to canonical collections, from saints' lives to chancery handbooks. This article thus aims to demonstrate the value of expanding the type of source under study beyond those that discuss the topic at hand (political theology or other), to include those that appear unrelated and/or unsuited to the historian's task. Such is the case of hagiography, even after its redemption for historical studies during Kantorowicz's lifetime by such luminaries as Hippolyte Delehaye.

Although the epithet *servus servorum Dei* has already been the object of a number of brief studies and encyclopedia entries,[14] conclusions have been drawn along disciplinary bases, with historians examining dimensions of power that it translates, while specialists of religion focus on how it reflects spiritual leadership. For example, Claude Dagens, bishop and member of the "Académie française", writes about Gregory I: "Ce chef religieux doit son prestige posthume à sa réputation d'humilité. Il se voulait le *servus servorum Dei*, même s'il n'est pas le créateur de ce titre".[15] This example is telling, not only because it relates *servus servorum Dei* to humility. It also pointedly casts doubt on the idea that the epithet originated with Pope Gregory I. To borrow Kantorowicz's phrasing from a similar case of deduction, critics would hardly bother to refute the Gregorian origin of *servus servorum Dei* had there not existed some tendency to locate its origin in Gregory the Great.[16]

The following questions arise: Who claimed Gregory was the first pope to call himself *servus servorum Dei*? How do the critics know it was a mistake? What is the source of the error? Why do they agree on this point, but disagree about what *servus servorum Dei* signifies? The epithet has become so closely tied to Gregory the Great that it now virtually identifies him. In fact, at least one reviewer registered his surprise when one of Gregory's modern biographers focused rather on the pope's epitaphic title, *consul Dei*, making no analysis of *servus servorum Dei*.[17] Yet this papal style went uncommented during Gregory's lifetime and for nearly three centuries thereafter. What were the circumstances that caused *servus servorum Dei* to be noticed and accounted for?

Departing in this way from Kantorowicz – who usually did not locate his entire object of study in the discrepancies and questions that arose from contemporary scholarship –

---

[14] Schmitz K., *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1913, pp. 120-139; Delehaye H., *Servus servorum Dei*, in *Strena Buliciana. Commentationes gratulatoriae Francisco Buli ob XV vitae lustra feliciter peracta oblatae a discipulis et amicis a.d. IV non. oct. 1921*, Zagrebiae, Aspalathi, 1924, pp. 377-378; Leclercq H., "Servus servorum Dei", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 (1950), col. 1360-1363; Levillain L., "Servus servorum Dei", *Le Moyen Age*, 1 (1930), pp. 5-7.

[15] Dagens C., *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes*, Paris, Etudes augustiniennes, 1977, p. 14.

[16] Kantorowicz, "*Deus per Naturam*", p. 261: "Jerome would hardly have bothered to emphasize so strongly the potential deification of all men and to refute a singling out of rulers had there not existed some tendency to interpret […] the 'gods' of the Old Testament as kings and princes".

[17] Cowdrey H.E.J., "[review of] Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great by Jeffrey Richards", *English Historical Review*, 97 (No. 383) (1982), p. 397.

the present study heeds scholarly dialogue and seeks to fill its silences. One such silence pertains to the source of the error, which appears to be the *Sancti Gregorii papae vita*, composed c. 875 by John the Deacon (Iohannes Hymmonides).[18]

The dedication and preface to the life indicate that it was presented to John VIII (pope 872-882). Toward the end of the work the author explains that he resorted to the register of Gregory's letters from which a compilation had been made three generations earlier under Hadrian I (pope 772-795).[19] The motivation behind John the Deacon's undertaking is that it was incongruous for Rome to have produced no text commemorating the life of a pope who himself had written about so many holy people – all the more so as two full-length *vitae* of the Roman pontiff had already been written elsewhere. The first, from the double monastery at Whitby (England), dates to around 715; the second was composed c. 790 by Paul the Deacon ("the Lombard"), an insider at the Carolingian court. Neither of these two earlier lives discusses *servus servorum Dei*; nor does the biographical section on Gregory in Book II, chapter 1 of Bede's *Historia ecclesiastica gentis anglorum* (c. 735) despite the fact that Book I contains several full copies of letters from popes Gregory I and Boniface V, some of which include *servus servorum Dei* in the intitulatio.

John the Deacon's *Vita Gregorii* is the first to deal specifically with that papal epithet. The beginning of Book II provides the setting for its usage within the conflict that pitted Gregory against the patriarch of Constantinople, known as John the Faster.

> Si quidem mox ut summum pontificium felicissimae Romanae urbis […] sortitus est, superstitiosum Universalis vocabulum, quod Joannes Constantinopolitanus episcopus insolenter sibi tunc temporis usurpabat, more antecessorum suorum pontificum, sub districtissimae interminationis sententia refutavit, et primus omnium se in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit, cunctisque suis successoribus documentum suae humilitatis tam in hoc quam in mediocribus pontificalibus indumentis, quod videlicet hactenus in sancta Romana Ecclesia conservatur, haereditarium reliquit.[20]

---

[18] Joannes Diaconus, *Sancti Gregorii papae vita*, in *Patrologia Latina*, pub. par Migne J.-P., vol. 75, Paris 1849, col. 59-242.

[19] Joannes, *Vita Gregorii*, Praefatio, col. 62C, and Lib. IV cap. 71, col. 223A-B. For a short discussion of the archival sources that John the Deacon used, see for example Jasper D., H. Fuhrmann, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2001, pp. 70-73, and Judic B., *Le registre des lettres de Grégoire le Grand: une création carolingienne?*, in *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: permanences et mutations*, pub. par Desmulliez J., Ch. Hoët-Van Cauwenberghe, J.-Ch. Jolivet, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-De-Gaulle Lille 3, 2010, pp. 509-528, at pp. 523-524.

[20] Joannes, *Vita Gregorii*, Lib. II cap. 1, col. 87A-B: "Soon after it fell to him to be the pontifical head of the most fortunate city of Rome, Gregory, in the same way as his papal predecessors, refuted with the severest remonstrance the unreasonable designation 'universal' which John, bishop of Constantinople, insolently was claiming for himself at that time, and *primus omnium* he determined humbly enough that he should be inscribed as *servus servorum Dei* at the beginning of his letters; to all of his successors he left this hereditary example of his humility as much in this as in [his] meager pontifical clothing, which, as can be seen, is preserved to this day in the holy Roman Church (my translation)". For "primus omnium" = "first of all" or "chiefest or all", see discussion below.

According to the *Vita*, shortly after being elected pope, Gregory responded with enough humility to the patriarch's adoption of the predication "universal" by styling himself *servus servorum Dei*. John the Deacon explains that Gregory's successors to the papacy inherited this epithet and Gregory's plain clothing as evidence of his humility, and that this heritage lived on within the Church.[21]

In this passage about the proper usage of titles, *servus servorum Dei* unsurprisingly takes on central importance. It is placed in the first chapter of the second book of the *Vita Gregorii*, the book which John the Deacon said would be devoted to consideration of the saint's manner of living (imitating the division of content set forth in Gregory's preface to his *Regula Pastoralis*).[22] Thus the first two signs of humility on the part of the saint are his use of the stylized papal attribute, *servus servorum Dei*, and his simple clothing. In other words, the vestimentary relics are a visible, palpable demonstration of a virtue. This is an important point with respect to the tradition of hagiographical writing. The conjunction of textual ("in words") and material ("visible and palpable") ways of signifying saintly virtue is an application of the lesson supplied earlier in the *Vita Gregorii*, where John the Deacon refers to Gregory's letter to Leander of Seville which opens the *Moralia* (Gregory's commentary on the book of Job).[23] In that letter Gregory discusses the relationship between literal meaning, allegory, and the moral sense. John the Deacon explains that Gregory discusses these three ways of comprehending so that virtues and vices can be seen not only "in words", but also demonstrated in "visible, palpable form".[24]

It is most likely because of John the Deacon's life of Gregory that *servus servorum Dei* has been read in connection with the term humility and as evidence of the pope's virtue. Yet how is the virtue of humility to be understood in relation to the supreme pontiff, particularly when his biographer goes on immediately thereafter to explain that Gregory was a "vir totius humilitatis, auctoritatis, ac orthodoxiae"?[25] It is telling that the term appears alongside *auctoritas* and *orthodoxia*. Indeed these notions are aligned within the lexis of saintliness, as will become clear from the following historical overview of the usages and development of titles that incorporate the slavery metaphor. The connection between *servus servorum Dei* and the virtue of humility cannot be taken for granted. Humility emerges as a complex, multifaceted concept.

The expression "slave of God" appears already in the Old Testament as well as in Classical Antiquity. In Christian writings, the meanings associated with the expression

---

[21] I thank Thomas Frank for drawing my attention to the conjunction between the immateriality of Gregory's reputation for humility and the materiality of his clothing, which still could be viewed and presumably touched c. 875.

[22] Joannes, *Vita Gregorii*, Praefatio, col. 61D-62B.

[23] The epistolary preface of the *Moralia*, as well as that of Gregory's Homilies on Ezekiel, also contain *servus servorum Dei* in the *intitulatio*. If John the Deacon knew this, he does not mention it, though he does refer to both commentaries.

[24] Joannes, *Vita Gregorii*, Lib. 1 cap. 27, col. 73B: "… ut non solum videatur eadem verbis exponere, sed formis quodammodo visibilibus seu palpabilibus demonstrare".

[25] Joannes, *Vita Gregorii*, Lib. II cap. 1, col. 87B.

developed in several different strands.[26] In the Apostolic Age, *servus Christi/servus Dei* designated ordinary Christians and their officials. Since the earliest days of the Church, laypeople and churchmen might call themselves "servants" or "slaves" of Christ, following Saint Paul. It has been argued that Paul had in mind the fact that, in sociological terms, slave status in Antiquity could be paradoxical. The wealth and influence that some slaves came to wield because of their closeness to powerful masters was a paradoxical pendant to their most humiliating of social statuses. And so Paul introduced the expression "slave of Christ" as a title for members of Christ's "household", the community of Christians. As one in charge of this household, Paul called himself the "slave of all" (I Cor. 9.19). He was positioning himself as a representative of Christ in the form of his managerial servant, a type of slave with power and prestige: God's right-hand man, standing in for his son.[27] In the world of Late Antiquity, hope lay not in revolution or reforms, but rather in the rare and unpredictable favors that could be obtained by a handful of influential insiders, God's servants. The slave's status was lowly in relation to his or her master, but with regard to others, the slave was the bearer of his or her master's prestige and power.[28]

The links between servitude and lordship have long been viewed as Christological even more than Pauline. In a sermon by Saint Augustine about the Scillitan (North African) martyrs, he says of Christ: "Et ille mitis, dominus omnium, seruus omnium, seruiens aegrotis non condicione sed dilectione".[29] This draws attention to the fact that Christ was not an actual servant but assumed that role voluntarily, something no real slave or servant would ever do. The equation is simple: to be a servant of all is to be the lord of all; in other words, to be like Christ.

Speaking of martyrs, the early Acts of the martyrs show them turning the question of Roman civil status upside down. From the vocabulary of civil society they created their own special ranks that could be antithetical to those of the pagan society of Antiquity, in language at least, if not in reality. Christians in general, and martyrs in particular, invalidated the usual meanings of everyday words, such as slave or servant, translated in the Latin versions of the acts as *servus*. Several of the earliest martyrs are recorded as confounding their interrogators by proclaiming their status as slaves of Christ, a status they were willing to die for. One martyr stated that he was free-born… and a slave (of Christ). Another martyr told the prefect that he used to be Caesar's servant, but had achieved

---

[26] I discuss them in greater detail in my essay, *The formula* servus servorum Dei: *minding the gap between epistolography and hagiography*, in *La formule au Moyen Âge – II / Formulas in Medieval Culture, II. Actes du Colloque international de Nancy et Metz, 7-9 juin 2012 / Proceedings of the International Conference, Nancy and Metz, 7th-9th June 2012*, ed. by Draelants I., Ch. Balouzat-Loubet, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 327-347.

[27] Martin D.B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.

[28] Brown P., *The World of Late Antiquity*, London, Thames & Hudson, 1971, pp. 96-105.

[29] "This mild man, lord of all, servant of all, served the sick not because it was his station in life but out of love" (my translation). Augustine, *Tractatus de natale sanctorum Scilitanorum in basilica novarum*, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, a cura di Morin G., Roma, Tipografia poliglotta Vaticana, 1930, p. 552. Found in a search of *Brepols's Library of Latin Texts database*, URL: <http://www.brepolis.net> [accessed 18/10/2010].

freedom… by being a servant (of Christ).[30] These and other examples imply that slavery was a voluntary and prestigious status – quite the opposite of the involuntary humiliation of being a slave in reality. Nothing was more abject than a slave in pagan civil society; nothing more glorious than a slave of Christ in the ranks of the early Christians.

Servus Christi/Dei and Greek equivalents (*doulos*) were associated with these martyrs, and then with the holy ascetics of late ancient Christianity who inherited the role and the vocabulary of the martyrs, for their abstinence was likened to martyrdom. In the sacred biographies representing such holy men, *servus Dei* is simply a term for an ascetic or monk; furthermore, bishops were often celebrated as holy men so that *servus Dei*/*servus Christi* was not confined to hermits and monks.[31] Speaking of himself in his role as bishop of Rome, Gregory the Great illustrates how servitude functions within the paradox of slavery to a powerful master in his letter of June 595 to Emperor Maurice about the bishop of Constantinople: "Ego enim cunctorum sacerdotum seruus sum, in quantum ipsi sacerdotaliter uiuunt".[32] Unless John the Faster lived up to the status his ordination conferred upon him, Gregory was no servant of the patriarch. In effect, Gregory is stating all but humbly that he is a servant only of those who serve God.

In *vitae* the relationship between the *servus Dei* and *humilitas* fluctuates. In a *Vita* like the one John the Deacon wrote about Gregory the Great, *servus servorum Dei* functions as an indicator of *humilitas*. Yet this is not always the case. Other saints' lives offer a variety of configurations of the two terms. An early life of bishop Hilarius of Arles, composed c. 475-480, describes in Book 2, chapter 12 how the bishop assumed an attitude of humility towards *servi Dei* (the example refers to a hermit):

> Quemadmodum etiam *servi Dei* debeant honorari, documentis spiritalibus salubriter imitandum posteris non negavit. […] Iuste, dum tanto eremi incolae inpendit obsequium, et singularem praebet *humilitatis* affectum, sacerdotii dignitatem quo magis extolleret, sollerter invenit.[33]

---

[30] About the paradox of early Christian language and some examples from the martyrs, see Berschin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, vol. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1986, pp. 42-44.

[31] See the fascinating studies on the evolution of terms for designating holy men in Hoppenbrouwers H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1961, and Lorié L.Th.A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1955.

[32] "For I am the servant of all priests, as long as they behave in a priestly fashion" (my translation). Gregorius Magnus, *Registrum Epistularum*, 2 vols., ed. by Norberg D., Turnhout, Brepols, 1982 (Corpus Christianorum Series Latina, 140, 140A), vol. 1, Lib. V, 37, p. 310. Translated for ease of reading; *sacerdos*/*sacerdotaliter* pertains here to ordained clergy in general. See also Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, p. 365, and Schmitz, *Ursprung und Geschichte*, p. 130.

[33] Honorat de Marseille, *La Vie d'Hilaire d'Arles*, pub. par Cavallin S., French translation by P.-A. Jacob, Paris, Cerf, 1995 (Sources Chrétiennes, 404), pp. 118-119: "As for the way in which *servants of God* ought to be honored, he did not refuse to posterity a salutary example through his spiritual lessons. […] As is fitting, in showing respect to such a great desert-dweller and demonstrating a remarkable disposition for *humility*, he ingeniously found a way to exalt the priestly dignity all the more" (my English translation and italics).

While the terms *servus Dei* and *humilitas* are found in proximity to each other, humility does not necessarily characterize *servi Dei*. Here *servus Dei* is a title that commands respect; *servi Dei* "ought to be honored". Humility enters into the picture, but this virtue does not characterize the desert-dwelling *servus Dei* himself. Rather, an attitude of humility is appropriate for the saint (Hilarius) who finds himself in the presence of a servant of God. Similarly, in manuscripts dated to within a generation of the composition of John the Deacon's *Vita Gregorii*, the *Vita Sancti Galli* by Walafrid Strabo (d. 849) offers another example of how humility relates to the *servus Dei*: "Presbyter vero cum, secundum iussionem ducis, virum Dei fuisset e vestigio prosecutus, reperit eum […] et accedens salutavit *humiliter*, et dixit ad eum: Ne timeas, *serve Dei*, ad ducem venire […]".[34] As in the life of Hilarius, the burden of humility is on the person addressing the servant of God rather than on the latter. To sum up, in hagiography, or more broadly in texts that are about holy men, the term *servus Dei* was often found in proximity to *humilitas*-related terms. The lexical proximity may – but does not necessarily – bespeak a semantic correlation between the two.

Moreover the passage shows that a presbyter could greet a saint as *serve Dei* (vocative) in a face-to-face encounter. By contrast, *servus servorum Dei* always has been used solely in the first-person (to refer to one's self). Here is a case of "monopolizing by exclusion" by narrowing usage possibilities to one grammatical person only. Where Kantorowicz remarks, for instance, on the significance of the shift from the plural *pontifices* to the one Roman Pontiff,[35] the self-designation *servus servorum Dei*, on the other hand, differentiates itself from the common title *servus Dei* which can be used in the first, second (vocative addressing someone), or third (referring to someone else) persons.

To return to the slavery metaphor inherent in *servus Dei*/*Christi* expressions, and the "humility" it implies, this relationship takes on additional force in the theology of the Incarnation. Christ took the form of a "servant" (*forma servi*) in becoming a flesh-and-blood human being. This "humiliation" of becoming human, a slave, was the pendant of the "exaltation", of being divine, of being one with the Godhead, or at least of representing

---

[34] "Then the presbyter, obeying the duke's orders, immediately went after the man of God, found him […] and approaching him greeted him *humbly*, saying to him: 'Don't be afraid, *servant of God*, to come to the duke'" (my translation and italics). Walafridus Strabo Fuldensis, *Vita Sancti Galli*, in *Patrologia Latina*, pub. par Migne J.-P., vol. 114, Paris 1852, col. 975-1030C, Lib. I cap. XVII, col. 992. This edition is from St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 562, pp. 25-26 (*c*. 890-900) and Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 846, fol. 30v (*c*. 900), accessible via *Monumenta Informatik*, URL: <http://monumenta.ch/latein/index.php> [accessed 28/07/2015]. A version of the *Vita* without this passage is provided in *Poetae latini aevi carolini*, vol. 2, hrsg. von Dümmler E., Berlin, Weidmann, 1884, reprint 1999 (Monumenta Germaniae Historica: Poetae, 2), pp. 428-473, at p. 442.

[35] Kantorowicz, "*Deus per Naturam*", p. 134, with reference to Heiler F., *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München, Reinhardt, 1941, pp. 274-275. In the same way as Kantorowicz notes for the narrowing usage of pontifex, the pope would not come to monopolize *servus servorum Dei* over other lay and ecclesiastical dignitaries until the twelfth century. Even Anselm of Bec was still styling himself *servus servorum Dei* at the end of the eleventh century. See letter 101 in *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, 3 vols., ed. by Fröhlich W., Kalamazoo, Cistercian Publications, 1990-1994, vol. 1, pp. 252-255; also *Brepols Library of Latin Texts* database.

God.[36] Of course the relationship between humility and exaltation is most famously represented in chapter VII of the Rule of St Benedict. Nevertheless the Benedictine Rule does not employ the expression *servus Dei* (it prefers *fratres*), nor does it exploit the metaphor of servitude to God in any connection with humility. In older rules as well, the relationship between epithets denoting servitude to God (represented by *servus Dei*/*Christi*) and the specific term *humilitas* is tenuous or even non-existent. Humility in the context of early monastic rules seems to have been linked primarily to the concepts obedience and charity, not to terms for servitude, whether metaphorical or social.[37]

As mentioned above, *servus Dei*/*Christi* was not limited to designating monks or ascetics. In their correspondence, abbots and bishops as well as lay dignitaries, referred to themselves as servants of God or Christ. The bishop of Rome himself, in the person of Damasus (pope 366-384), that vigorous defender of Roman primacy, styled himself "Damasus episcopus servus Dei". He was not the only pope to do so. Other bishops, too, applied the servitude metaphor to themselves. In his letters, Augustine of Hippo (354-430) developed it at length, calling himself "Augustinus episcopus servus Christi servorumque Christi" and "Augustinus episcopus servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius". Caesarius of Arles (c. 470-542) used the common related term *famulus* along with *servus* to express his relationship with God: "Caesarius episcopus minimus omnium servorum Dei famulus".[38] Only infrequently, even if not rarely, do words based on *humilitas* (such as *humillimus*) appear in conjunction with these epistolographical self-designations; *indignus*, *inutilis*, *ultimus* and *minimus* appear just as often, if not more so, as terms of formulaic humility in letters.

It is evident from this overview that episcopal use of *servus Dei*/*Christi* epithets was already common over a century and a half before the pontificate of Gregory I. Titles deriving from *servus Dei* were so widespread among holy men and/or high-ranking laymen from Late Antiquity into the Middle Ages that their origins could hardly be traced to any one person as late as John the Deacon's day. Henri Leclercq, like Karl Schmitz before him, remarked that even if a letter by Gregory did contain the first example of that precise usage by someone who later became pope, it certainly required no great stretch of the imagination on his part to bridge the gap between the many similar expressions to arrive at *servus servorum Dei*.[39] Nevertheless, as the following 'synoptic' analysis of the passage from the *Vita Gregorii* suggests, it may be superfluous to argue so strenuously against the idea that Gregory I created the stylized attribute *servus servorum Dei*, for John the Deacon may not have claimed he did after all.

So far, the types of text surveyed summarily up to the end of the ninth century to illustrate the nuances of the metaphor underlying *servus Dei* and similar epithets include: acts of martyrs, Pauline material from the New Testament, a sermon, episcopal letters, early

---

[36] As it applies to manuscript painting contemporaneous with the *Vita Gregorii*, see Deshman R., "The Exalted Servant: The Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald", *Viator*, 11 (1980), pp. 385-417.

[37] Among the sources consulted: Turbessi G. (a cura di), *Regole monastiche antiche*, Roma, Edizioni Studium, 1974, reprint 2001; Guevin B., *Synopsis Fontesque: Regula Magistri – Regula Benedicti*, St. Ottilien, EOS, 1999.

[38] Citations in this paragraph are from Leclercq, "Servus servorum Dei", col. 1360-1363. Cfr. Schmitz, *Ursprung und Geschichte*, pp. 120-139.

[39] Schmitz, *Ursprung und Geschichte*, p. 131.

monastic rules, and saints' lives. From this diachronic survey, the usage contexts of the servitude metaphor may be assumed to have been familiar to educated writers of the ninth century. Nevertheless scholarly analysis precludes affirming actual influence or derivation on the basis of something as nebulous as a writer's general culture. Scholars can no longer get away with asking, "Whence does xyz derive?" – in the manner of Kantorowicz,[40] who used such questions as a springboard into a historical tour of related concepts – unless they are able convincingly to demonstrate actual influence or direct derivation.

Anachronistically it might be said that Kantorowicz's approach was founded upon intertextuality – a term that first came into use several years after his death. In its broadest sense, intertextuality can mean the memory of literature, the interplay of specific terms, allusions, remembered fragments or, in a narrower sense, derivation and influence as evidenced by direct citation.[41] Database searches can help to identify citations or groups of terms, with the *caveat* that databases, too, are fallible (errors in the editions used, digitization defects, problems with OCR, limited corpus, unoptimized search engine, human error, etc.). Still, electronic resources are more than mere means of checking citations. The value of databases for this kind of research is that they can help scholars to explore unfamiliar texts which they might have overlooked because they lie outside the "obvious" corpus (texts related to the same domain).

In addition to the kinds of text surveyed in the historical overview above, John the Deacon also drew upon papal letters, the Gospels and biblical commentaries to compose his *Vita Gregorii*. These will be considered first, in John the Deacon's phrasing of when, how, and why Gregory employed *servus servorum Dei*. Next, the fact that the author so carefully and repeatedly refers to the papal archives encourages his work to be read not only in terms of a literary creation but also with regard to epistolographical practices at the papal court. John the Deacon had access to the *scrinium*, the papal archives, where he found the many Gregorian letters that he incorporated into the *Vita*; he insists on this fact in the preface and at the end of the life.[42] Moreover, within the narrative John the Deacon invites readers to check the archives themselves if they want to know more, and offers examples of Gregory reviewing charters and quoting from letters.[43] The biographer's method thus reflects Gregory's own usage of documentation; the credibility of both is founded upon the existence of papal epistolary documents. Analysis of *servus servorum Dei* in the *Vita Gregorii* therefore must take account not only of the history of the epithet up to the time the *Vita* was written, but also of how the expression was being used contemporaneously in epistolary sources and other kinds of texts.

---

[40] For instance, Kantorowicz E., "Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, 48(1) (1955), pp. 65-91, at p. 72; republished in SelStud, pp. 381-398.

[41] Samoyault T., *Intertextualité: mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2001, 2008[2], provides an excellent synthesis of the concepts, approaches, and history of intertextuality.

[42] Joannes, *Vita Gregorii*, Praefatio, col. 62C, and Lib. IV cap. 71, col. 223A-B.

[43] *Ibidem*, directing readers to the *scrinium* Lib. I cap. 31, col. 75C-D, and Lib. IV cap. 71, col. 223A-B; for Gregory's referring to charters see Lib. III cap. 5, col. 132A-B, and citing letters Lib. IV cap. 7, col. 176A-B.

By way of a reminder, here again is the crux of John the Deacon's passage about Gregory's use of the papal style: "primus omnium se in principio epistolarum suarum servum servorum Dei scribi satis humiliter definivit […]". If Kantorowicz had been treating this topic, he surely would have noted the Biblical precedents. The synoptic Gospels provide the terms for the epithet in Mark 10.44 in the "quicumque voluerit in vobis primus esse erit omnium seruus" of the Vulgate, which would have been the version used in ninth-century Rome, and corresponding passages in Matt. 20.25-27 and Luke 9.48 and 22.25-27. These discuss leadership and service, and so are entirely germane to the situation pitting the pope's primacy against the patriarch's universality in John the Deacon's *Vita Gregorii*. Even more contextually relevant are the lexical echoes of Gregory's own letter of 595 to the bishop of Constantinople, where the pope quotes verbatim a *Vetus Latina* version of Matt. 20.27: "Si quis uult primus esse, erit omnium minimus". Undoubtedly, Kantorowicz would have identified the concept of metaphorical slavery in Gregory's letter, which resembles passages from the synoptic Gospels. Yet without a search through Brepols's *Vetus Latina* database, it would be very difficult to confirm that Gregory was actually quoting from the Bible, and that he had Christ's words (rather than Paul's or simply the general concept) in mind regarding his own role as bishop of Rome. In his letter, Gregory envisioned the pontifical dignity as being Christic in nature.

More interestingly, in addition to the reformulations of Christ's words from Mark, Matthew and Luke, a passage from Jerome's Commentary on the book of Isaiah offers an additional parallel which is too close to John the Deacon's wording to be pure coincidence. Jerome refers to the Apostle Paul "*scribens in principio epistolarum suarum*: Paulus *seruus* Iesu Christi". Here John the Deacon more than likely was remembering this well-known commentary by Jerome in connection with letter-writing by another saint (Paul) who, like Gregory, assumed a title of metaphorical slavery – as is known to anyone who has read the Pauline material in the New Testament. Nevertheless, unless one is extremely familiar with Hieronymian biblical commentary – as ecclesiastically educated early medieval authors would have been – it takes a search through *Brepols's Library of Latin Texts* full-text database to discover this direct borrowing. Though the terms seem rather ordinary, no other document in the database, which extends from the origins of Latin literature to Vatican II, contains the italicized terms in close proximity to each other; therefore, obviously none contains the exact words in the exact order ("in principio epistolarum suarum") in which they appear both in Jerome's commentary and in John the Deacon's *Vita Gregorii*. The author of Gregory's ninth-century life was modeling his Latin on Jerome's, at the very least; for the narrative at hand he was modeling Gregory's letter-writing habits on Paul's epistolary activity. As John the Deacon mentions several times in the *Vita Gregorii*, Gregory I was known as the Apostle of the English.[44] What could be more suitable than to describe his letter-writing in the same terms that described the letter-writing of Paul, another great apostle?

Extracting vocabulary and wording from Gregory's letter, vestiges from Scripture, and a biblical commentary, John the Deacon fashioned a striking, effective story about how and

[44] For example, *ibidem*, Praefatio, col. 61B, and Lib. IV cap. 100, col. 241A.

why *servus servorum Dei* a) demonstrated the saint's humility and b) became a component of pontifical epistolography. He had been commissioned to write a life of Gregory the saint, and therefore garnished his archival sources with hagiographical vocabulary to portray epistolographical activity. Using the capabilities of electronic resources to search works extant at the time the *Vita Gregorii* was composed, we can almost see the medieval hagiographer at work as he selected the appropriate wording to express – in a single epistolary formula – Gregory's hierarchical precedence.

It is evident from the Scriptural passages that "primus" is used to denote status or importance. In the synoptic Gospels it obviously does not mean "the first" in a chronological sense. Moreover, it is clearly unlikely, as evidenced in the dating of Gregory's letters, that *servus servorum Dei* originated as a Gregorian response to John the Faster. Certainly it is entirely relevant to the conflict, but the assumption that it was formulated for the first time in that context does not withstand scrutiny. Although the passage says the conflict arose soon after Gregory was elected pope, the specific circumstances to which John refers took place nearly five years later, in 595, when Gregory, like his predecessors, once again raised objections to the patriarch of Constantinople's appending of the Greek term for "universal" to his name. Karl Schmitz calculates that the conflict had resurfaced in 588 at the latest (two years before Gregory was elected pope), and emphasizes that because Gregory had already called himself *servus servorum Dei* in a personal letter of 587, he cannot have invented the formula in protestation against the title of ecumenical patriarch.[45] Even if the letter of 587 by which Gregory gives over his property on the Clivus Scauri to the monastery of Saint Andrew is not accepted as a source, his letter of 591 to Leander of Seville offers an unimpeachable example of *servus servorum Dei* in the *intitulatio*.[46] At any rate, John the Deacon obviously knew the conflict predated Gregory, for he casts the pope as a continuator of his predecessors' policy ("more antecessorum suorum pontificum"). Furthermore, assuming he was aware that *servus servorum Dei* featured in Gregory's dedicatory letters which preface his *Moralia* and his Homilies on Ezekiel, he chose rather to associate the papal epithet with a conflict of authority with Constantinople. In this way, the metaphor of servitude which featured in papal epistles offered a specifically pontifical form of humility that coheres with authority. This is why it is not, in fact, "beside the point" to speculate whether *servus servorum Dei* was intended as a sort of inverted superlative to counter the ambitious titulature of Constantinople, at least not as John the Deacon portrayed it.[47]

Of course whether the hagiographer himself saw Gregory as "the first" of all popes to style himself *servus servorum Dei* cannot be affirmed with certitude. His evidence may have been incomplete, making him believe this was so. More likely he readjusted the chronology of the pope's letters in order to make it so. After all, John the Deacon says in

---

[45] Schmitz, *Ursprung und Geschichte*, pp. 128-130.

[46] From the Hispana collection which, unlike other collections, preserves the protocol. Jasper, Fuhrmann, *Papal Letters*, p. 73.

[47] Kuttner S., "Universal Pope or Servant of God's Servants: The Canonists, Papal Titles, and Innocent III", *Revue de droit canonique*, 31(1) (1981), pp. 109-149, at p. 110. I am grateful to Robert Pawlik for supplying me with this article.

his preface that he organized the *Vita Gregorii* into four books in imitation of Gregory's *Regula pastoralis*, and arranged archival letters thematically rather than chronologically. Thus the *Vita Gregorii* offers readers an ambiguity: did John the Deacon mean Gregory was the first of all? Or the chiefest of all? Scholars who feel compelled to note that Gregory was not the first must have believed John the Deacon claimed he was. In other words, scholars may have failed to recognize the biblical intertext at work in this passage and its implication that "primus" means precedence. Even when these narrative effects are noted, the ambiguity of "primus" has not been allowed to stand. Instead, the term has been interpreted massively as "the first" because this hagiographical work is read for its historical evidence instead of as a literary narrative. This is paradoxical given the fact that historians rarely cite the *Vita Gregorii* as the source of (erroneous) information, perhaps because it is insufficiently trustworthy as a historical source.

Yet the biographer's phrasing invites interpretation and reflection. In his formulation the presence of "in principio" close on the heels of "primus" provides an originary tonality. Its relevance to the present day is underscored, and a chronological effect achieved with "hactenus […] conservatur, haereditarium". And so it looks like he is saying Gregory invented this formula which future popes inherited. He provided the formula with an identifiable origin (Gregory the Great) and associated its usage with a specific intent (papal primacy), all of this clothed in the vocabulary of humility.

It is conceivable that John the Deacon had in mind an origin story for the papal predication in use at the papal chancery in his day. There is no extant Roman pontifical formulary from as early as the ninth century, when John the Deacon was working on Gregory's life. Nevertheless, evidence of quasi-standard use of *servus servorum Dei* survives in what is now called the *Liber diurnus Romanorum pontificum*, a collection of formulas and letter-models for ecclesiastical correspondence. It contains some material that derives directly from letter-models used by the papal chancery. Three copies of it survive, and are dated tentatively to the end of the eighth century to the start of the tenth century; a fourth copy, which falls outside the timeframe set for the present study, was made by cardinal Deusdedit c. 1085.[48]

One of the particularities of the *Liber diurnus* is that it is the first extant formulary to include a separate section on superscriptions in its entirety in the Codex Claromontanus (mid-ninth century).[49] It shows how to address a letter and identify its sender (where *illi* is the addressee's name or *inscriptio* in the dative, and *ille* the sender's name or *intitulatio* in the nominative). Each entry is matched with the appropriate concluding subscription, as illustrated in these examples:

---

[48] In his *Collectio canonum* compiled under Gregory VII, and dedicated to the pope's successor, Victor III: Wolf von Glanvell V. (hrsg. von), *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, vol. 1: *Die Kanonessammlung selbst*, Paderborn, Schöningh, 1905. On Deusdedit's interpretation of "universal" as a papal epithet, see Kuttner, "Universal Pope", pp. 113-114.

[49] Lanham, *'Salutatio' Formulas*, p. 3. The superscription list is fragmentary in the Codex Vaticanus (s. VIII ex./IX in.), lacking in the Codex Ambrosianus (s. IX ex./X in.), and partial in the *Collectio* of Deusdedit. The reference edition is: Foerster H. (hrsg. von), *Liber diurnus romanorum pontificum*, Bern, Francke Verlag, 1958.

> SUPERSCRIPTIO AD PRINCIPEM. Domino piissimo et serenissimo uictori ac triumphatori filio amatori dei et domini nostri iesu christi *illi* augusto *ille* episcopus seruus seruorum dei.
> Et subscriptio eius. Piissimum domini imperium gratia superna custodiat. eiquae omnium gentilium colla substernat.
>
> […] SUPERSCRIPTIO AD PATRIARCHAM. Dilectissimo fratri *illi ille*.
> ET SUBSCRIPTIO EIUS. Deus te incolumem custodiat dilectissime frater.
>
> […] SUPERSCRIPTIO AD ARCHIEPISCOPUM RAUENNAE. Reuerentissimo et sanctissimo fratri *illi* coepiscopo, *ille* seruus seruorum dei.
> ET SUBSCRIPTIO EIUS. Deus te incolumem custodiat reverentissime & sanctissime frater.[50]

These excerpts indicate that by the ninth century, and very likely much earlier, *servus servorum Dei* was appended to the pope's name sometimes, but not always. In the address to the patriarch, for example, there is no *servus servorum Dei*. Yet John the Deacon says Pope Gregory addressed Patriarch of Constantinople using that stylized attribute. He may have been referring to practices current around the time he was writing the *Vita Gregorii*, for Pope John VIII did use the style *servus servorum Dei* when addressing Patriarch Photius in the wake of the Photian schism.

Prior to the dissemination of the *Vita Gregorii*, *servus servorum Dei* appears to have been prescribed for only some papal letters. Eventually *servus servorum Dei* was consistently appended to the pope's name in the *intitulatio* of official documents. Handbooks of diplomatics date the beginning of standard use to the ninth century.[51] In providing the formula with an identifiable origin and associating its usage with a specific intent, it may be that John the Deacon's account contributed to initiating, or promoting, or at least justifying standard, consistent use of *servus servorum Dei* at the papal chancery in his day.

To substantiate such a hypothesis, some measure must be made of the possibility that the V*ita Gregorii* could have exercised such an influence. In other words, the source needs to be contextualized. Bruno Judic notes a considerable increase in the use and dissemination of Gregory I's correspondence in the second half of the ninth century, and suggests it may have been linked, in part, to the popularity of the *Vita*.[52] Around 150 copies of John the Deacon's work survive in manuscript from its composition c. 875 to the fifteenth century. Another 145 manuscripts containing epitomes and excerpts have come down to us from the tenth to eighteenth centuries. It was also published in a dozen editions from 1551 to Migne's *Patrologia Latina* and beyond.[53] These prove that the *Vita*

---

[50] Codex Claromontanus, see Foerster, *Liber diurnus*, p. 181. I develop the abbreviation "ill." to *illi* and *ille* for ease of reading as in de Rozière E. (pub. par), *Liber diurnus, ou Recueil des formules usitées par la Chancellerie pontificale, du Ve au XIe siècle*, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, E. Thorin, 1869, pp. 1-14.

[51] Among others, Giry A., *Manuel de diplomatique*, Paris, Hachette, 1894; reprint Hildesheim, Georg Olms, 1972, pp. 667-668.

[52] Judic, *Le registre des lettres*, pp. 518-526.

[53] Castaldi L. (a cura di), *Iohannes Hymmonides diaconus Romanus. Vita Gregorii I Papae (B.H.L. 3641-3642)*, vol. 1: *La tradizione manoscritta*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004. This volume is a study of manuscripts in preparation for a new edition of the *Vita Gregorii*.

continued to circulate and be reproduced long after the *Liber diurnus* was supplanted by other chancery instruments, in Rome and elsewhere. If the number of extant manuscripts is any indicator, John the Deacon's account of the use of *servus servorum Dei* as a papal epithet was established earlier than any pontifical formulary and withstood the test of time.

Without going so far as to treat diplomas in the same way as hagiography, consideration must be given to the existence of these sources together at that point in time in order to complete the synchronic part of the historical tapestry. Indeed, *servus servorum Dei*, in deploying metaphor, operates at a level that is congenial to Kantorowicz's historiographical approach because it involves not only the rational facts of the terms used, but also invokes the need for subjective, "irrational logic" in order to seize the fullness and complexity of its usage and meanings. The texts and events surrounding it in the latter part of the ninth century begin to coalesce into a picture representing the totality of the life of this metaphorical expression.[54]

While playing the part of a patron of literature, John VIII was also enmeshed in Carolingian politics, the governance of pontifical territories, papal jurisdiction in the East, as well as in questions of conversion and religious discipline. All of these activities generated documents, and the mechanics of pontifical epistolary production were well known to the author of the new life of Gregory. The question of titles and papal styles, and how they were used in official documents as well as in hagiography, was not a minor detail of diplomacy and diplomatics. It had been a matter of importance to Gregory I and his predecessors in the sixth century; it was obviously on the mind of a pope who, nearly three centuries later, had the task of smoothing relations with Byzantium and crowning Charles the Bald emperor without relinquishing his authority as supreme pontiff.

When John VIII addressed bishops in Ravenna in 877 about the prior coronation of Charles II in 875, he used "rather highflown titles", as Kantorowicz puts it, to designate the new emperor who, as *salvator mundi*, was constituted by God to imitate Christ.[55] To return to the servitude metaphor provided in Augustine's sermon about the Scillitan martyrs, someone who is born a king but serves others as the slave of all is performing a Christ-like role. Thus if Charles II was supposed to fulfill that role as *salvator mundi* sent by God, then designations involving *servus Dei*/*Christi* would have been applicable to him. Indeed, the slavery metaphor was clearly at the heart of artistic portrayals of Charles in his official capacity.[56] Nevertheless, John VIII refrained from designating the emperor in the terms (*servus Dei*) that constituted the style *servus servorum Dei*, which by then was used consistently in papal epistolography even if it was not yet the exclusive style of the Roman Pontiff.

Shortly before the new *Vita Gregorii* was presented to John VIII because no full-length life of that pope had been written in Rome previously, Hincmar of Reims had called for an

---

[54] Here I borrow from Delle Donne's discussion of Kantorowicz's historiography as a whole, adjusting its terms to the "microcosmic" object of inquiry under study here: Delle Donne, *"Historisches Bild"*, p. 323.

[55] Kantorowicz, "*Deus per Naturam*", p. 258. KTB, p. 87, notes that Cardinal Deusdedit included in his canonical collection the words with which Pope John VIII, in an assembly of bishops, had praised the Carolingian emperor (see *supra* notes 48 and 49).

[56] Deshman, "The Exalted Servant"; Koziol G., *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, pp. 168-169.

update of *gesta pontificum* (the *Liber pontificalis*) to be written because his region lacked texts about recent popes.[57] Though it would be daring to posit corresponding agendas, at least it is worth noting that both the Frankish court and the pontifical court were exploiting this kind of source. In other words, their historical "metaphors" – their ways of making sense of history – consciously involved papal *vitae*. Their parallel dissatisfaction with existing biographical/hagiographical material about popes underpinned the documentary endeavors of Frankish officials and Rome at that time. Use of Gregorian materials in legislative *corpora* was spreading simultaneously. Bruno Judic observes that Hincmar of Reims was energetically promoting the use of Gregory's letters around the time Gregorian correspondence also was being disseminated by means of the *Vita Gregorii*; at this time Gregorian letters had begun to find their way into a variety of canonical collections.[58]

The publication of the new *Vita Gregorii* c. 875 was not an isolated effort to commemorate Gregory the Great. It was part of what appears to be a concerted effort on the part of the pontiffs to reclaim Gregory as a Roman saint. The saint's relics had been elevated in Rome by Gregory IV (827-844); John the Deacon's life reflects the importance of the saint's material remains in the form of his vestimentary relics. In the *Vita Gregorii* as a whole, *servus servorum Dei* features only twice: at the beginning of Book II, and in a citation from a letter dealing with the English mission (Lib. II, cap. 34).[59] In contrast, Gregory's clothing is mentioned not only at the beginning of Book II, but also at significant points in the narrative, such as Gregory's conversion (Lib. I, cap. 6), the translation of his remains (Lib. IV, cap. 80), and in the author's vision at the end of the *Vita Gregorii* (Lib. IV, cap. 100). Clothing relics are also discussed in Lib. III, cap. 57-60. Because of the way scholars have used the *Vita Gregorii*, its relevance to the origins of the papal style *servus servorum Dei* has been emphasized over cultic aspects. It has been suggested that the references to the meaning and value of relics within John the Deacon's *Vita Gregorii* were an effort to compensate for an insufficiently "visible and palpable" cult of Saint Gregory in Rome.[60]

In terms of the saint's presence "in words", John VIII invoked Gregory the Great in a letter to Louis II, and the sixth-century pope also featured in the correspondence of Hadrian II and Nicholas I.[61] Indeed a constellation of documents of various types had linked the Gregorian papacy to Frankish rulers since the days of Charlemagne. As John the Deacon notes in Lib. IV, cap. 71, Hadrian I had had a vast compilation of Gregory's letters

---

[57] Herbers K., *Le Liber Pontificalis comme source de réécritures hagiographiques (IXe-Xe siècles)*, in *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval: Transformations formelles et idéologiques*, pub. par Goullet M., M. Heinzelmann, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2003, pp. 87-107, at 87.

[58] Judic, *Le registre des lettres*, p. 522. Jasper, Fuhrmann, *Papal Letters*, p. 73.

[59] There is also an allusive paraphrase of *servus servorum Dei* in Lib. IV cap 58, again in relation to the proper usage of titles: in a letter of February 601 to a certain Rusticiana, Gregory objected to her calling herself his *ancilla*, explaining that his episcopacy is a burden that has made him the servant of all ("per episcopatus onera servus sum omnium factus"). Gregorius, *Registrum Epistularum*, vol. 2, Lib. XI, 44, p. 898.

[60] Boesch Gajano S., *Grégoire le Grand: aux origines du Moyen Âge*, French translation by J. Martin-Bagnaudez, N. Lucas, Paris, Cerf, 2007, p. 164.

[61] *Ibidem*, p. 163.

made during his pontificate. This form of Gregory's *Registrum* was sent to Charlemagne; it subsequently circulated and was cited at Frankish synods of the mid-ninth century.[62] Meanwhile, at about the time the *Registrum* first reached the Carolingian court, Paul the Lombard composed his life of Gregory, as mentioned above. Sofia Boesch-Gajano points to the possibility that Paul the Lombard may have written that life at the request of Charlemagne; at the very least it is likely that the *Vita* was connected in some way to a Frankish patron of influence like other works by Paul.[63] Later on, after John the Deacon made his Roman contribution to Gregory I's hagiographical "dossier", significant interpolations were made to Paul the Lombard's Carolingian *Vita*. John the Deacon's portrait seems to have been unsatisfactory for the purpose of promoting his cult. The respective positions and rationales represented by the late ninth-century interpolations and John the Deacon's work bespeak a growing gap between two competing ways of commemorating Gregory. On the one hand, the example of Gregory's own hagiographical writings generated a tradition to which Paul the Lombard's life and interpolations belong.[64] On the other John the Deacon's biography is the portrait of a Roman pontiff in his administrative and spiritual dimensions, who embodied Rome's passage from Antiquity to the Christian ninth century, and the transformation of the bishop of Rome into the Supreme Pontiff whose authority was founded on his saintly reputation for humility.[65]

Taken selectively in this way, the textual and material artifacts that form the synchronic context of the *Vita Gregorii* reveal a landscape of sources that coordinate with each other. Where the publication of a saint's life coincides with the inclusion of that saint's correspondence in canonical collections, the same saint is invoked in papal letters to Frankish rulers, and the style he used to address the Patriarch of Constantinople resurfaces in John VIII's correspondence with the Patriarch of Constantinople nearly three centuries later, the boundaries between literature and historical documents begin to blur. The intertextual relationship between archival sources and the new Gregorian hagiography is underscored in the *Vita Gregorii* where John the Deacon recounts the circumstances of Gregory's use of *servus servorum Dei*. Here the planes of epistolography and hagiography intersect. In the hagiographical portrait of Gregory, the expression of metaphorical servitude rests on the foundation of humility, and even inflects our reading of *primus*; in association with *humilitas* and *servus Dei*, *primus* seems to mean only "the first" in a chronological sense. In official documents, however, *servus servorum Dei* is designed to be read inversely; in this connection, *primus* asserts the precedence of the greatest of the great, the humblest of the humble, the servant of God's servants who reprimands the Patriarch of Constantinople.

The interweaving of epistolography and hagiography, of precedence and commemoration, certainly would have struck a chord with Kantorowicz the historian, who constantly probed

---

[62] Jasper, Fuhrmann, *Papal Letters*, p. 71.

[63] Boesch Gajano, *Grégoire le Grand*, pp. 161-162.

[64] *Ibidem*, pp. 164-165.

[65] Herbers, *Le Liber Pontificalis*, pp. 98-99. Gregory's reputation for humility was given new impetus under the glossators, and canonists later re-examined the papal style with respect to the civil status of servants, thereby readdressing the metaphor via legal texts. See Kuttner, "Universal Pope", *passim*, especially pp. 116 and 126-131. Many thanks to Robert Pawlik for pointing this out to me.

the points of contact between politics and theology. A hagiographical dimension is present in the metaphor he chose of the king's two bodies, with the mortality of the human body opposed to the 'body' of sovereignty, ever incorruptible. Aspects of *cultus*, including notions of incorruptibility and the memorializing activities of elevation, translation and pilgrimage appear within and behind the scenes of Kantorowicz's historical narratives. Although Kantorowicz took notice of John VIII's care in formulating titles about the imperial dignity, his brief glance did not extend to the pope's connection with the process of renewal of the prestige and cult of Gregory the Great. Had Kantorowicz wished to include hagiographical literature among the sources he analyzed, he would have had a lot to say about intertextual cross-pollination, how the realities of epistolography were pondered, justified, and translated into an imagined historical event by the medieval author of a saint's life.

Bibliography

Anselm of Canterbury, *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, 3 vols., ed. by Fröhlich W., Kalamazoo, Cistercian Publications, 1990-1994.

Augustinus, *Tractatus de natale sanctorum Scilitanorum in basilica novarum*, in *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, a cura di Morin G., Roma, Tipografia poliglotta Vaticana, 1930 (Miscellanea Agostiniana, 1).

Berschin W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, vol. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1986.

Boesch Gajano S., *Grégoire le Grand: aux origines du Moyen Âge*, French translation by J. Martin-Bagnaudez, N. Lucas, Paris, Cerf, 2007.

Brepols's Library of Latin Texts, URL: <http://www.brepolis.net>, [accessed 14/10/2015].

Brown P., *The World of Late Antiquity*, London, Thames & Hudson, 1971.

Castaldi L. (a cura di), *Iohannes Hymmonides diaconus Romanus. Vita Gregorii I Papae (B.H.L. 3641-3642)*, vol. 1: *La tradizione manoscritta*, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004.

Chai-Elsholz R., *The Formula* servus servorum Dei: *Minding the Gap between Epistolography and Hagiography*, in *La formule au Moyen Âge – II / Formulas in Medieval Culture, II. Actes du Colloque international de Nancy et Metz, 7-9 juin 2012 / Proceedings of the International Conference, Nancy and Metz, 7th-9th June 2012*, ed. by Draelants I., Ch. Balouzat-Loubet, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 327-347.

Combes I.A.H., *The Metaphor of Slavery in the Early Church*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Cowdrey H.E.J., "[review of] Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great by Jeffrey Richards", *English Historical Review*, 97 (No. 383) (1982), p. 397.

Dagens C., *Saint Grégoire le Grand: Culture et expérience chrétiennes*, Paris, Etudes augustiniennes, 1977.

Delehaye H., *Servus servorum Dei*, in *Strena Buliciana. Commentationes gratulatoriae Francisco Buli ob XV vitae lustra feliciter peracta oblatae a discipulis et amicis a.d. IV non. oct. 1921*, Zagrebiae, Aspalathi, 1924, pp. 377-378.

Delle Donne R., *"Historisches Bild" e signoria del presente. Il* Federico II imperatore *di Ernst Kantorowicz*, in *Le storie et la memoria. In onore di Arnold Esch*, a cura di Delle Donne R., A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2002 (Reti Medievali e-book, 2), pp. 295-352.

Delle Donne R., *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in *Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994 / Federico II.*

Convegno dell'Istituto Storico Germanico di Roma nell'VIII Centenario della nascita, ed. by Esch A., N. Kamp, Tübingen, Max Niemeyer, 1996, pp. 67-86.

Deshman R., "The Exalted Servant: The Ruler Theology of the Prayerbook of Charles the Bald", *Viator*, 11 (1980), pp. 385-417.

Foerster H. (hrsg. von), *Liber diurnus romanorum pontificum*, Bern, Francke Verlag, 1958.

Genet J.-Ph., *Kantorowicz and* The King's Two Bodies: *A Non Contextual History*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 265-273.

Giry A., *Manuel de diplomatique*, Paris, Hachette, 1894; reprint Hildesheim, Georg Olms, 1972.

Gregorius Magnus, *Registrum Epistularum*, 2 vols. ed. by Norberg D., Turnhout, Brepols, 1982 (Corpus Christianorum Series Latina, 140, 140A).

Guevin B., *Synopsis Fontesque: Regula Magistri – Regula Benedicti*, St. Ottilien, EOS, 1999 (Regulae Benedicti Studia. Supplementa, 10).

Heiler F., *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München, Reinhardt, 1941.

Herbers K., *Le Liber Pontificalis comme source de réécritures hagiographiques (IXe-Xe siècles)*, in *La réécriture hagiographique dans l'occident médiéval: Transformations formelles et idéologiques*, pub. par Goullet M., M. Heinzelmann, Ostfildern, Jan Thorbecke, 2003 (Beihefte der Francia, 58), pp. 87-107.

Honorat de Marseille, *La Vie d'Hilaire d'Arles*, pub. par Cavallin S., French translation by P.-A. Jacob, Paris, Cerf, 1995 (Sources Chrétiennes, 404).

Hoppenbrouwers H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1961.

Jasper D., H. Fuhrmann, *Papal Letters in the Early Middle Ages*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2001.

Joannes Diaconus, *Sancti Gregorii papae vita*, in *Patrologia Latina*, pub. par Migne J.-P., vol. 75, Paris 1849, col. 59-242.

Judic B., *Le registre des lettres de Grégoire le Grand: une création carolingienne?*, in *L'étude des correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive: permanences et mutations*, pub. par Desmulliez J., Ch. Hoët-Van Cauwenberghe, J.-Ch. Jolivet, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-De-Gaulle Lille 3, 2010, pp. 509-528.

Jussen B., "*The King's Two Bodies* Today", *Representations*, 106 (2009), pp. 102-117.

Kahn V., "Political Theology and Fiction in *The King's Two Bodies*", *Representations*, 106 (2009), pp. 77-101.

Kantorowicz E., "*Deus per Naturam, Deus per Gratiam*: A Note on Mediaeval Political Theology", *Harvard Theological Review*, 45(4) (1952), pp. 253-277; republished in SelStud, pp. 121-137.

Kantorowicz E., "Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins", *Harvard Theological Review*, 48(1) (1955), pp. 65-91; republished in SelStud, pp. 381-398.

Koziol G., *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

Kuttner S., "Universal Pope or Servant of God's Servants: The Canonists, Papal Titles, and Innocent III", *Revue de droit canonique*, 31(1) (1981), pp. 109-149.

Lanham C.D., *'Salutatio' Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, München, Arbeo-Gesellschaft, 1975 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung, 22).

Leclercq H., "Servus servorum Dei", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 (1950), col. 1360-1363.

Levillain L., "Servus servorum Dei", *Le Moyen Age*, 1 (1930), pp. 5-7.

Livesey J., *Metaphor and Writing History: A Formalist Account of Historical Knowledge*, in *Metaphor and Rational Discourse*, ed. by Debatin B., T.R. Jackson, D. Steuer, Tübingen, Max Niemeyer, 1997, pp. 159-168.

Lorié L.Th.A., *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with Reference to Fourth and Fifth Century Monastic Literature*, Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1955.

Martin D.B., *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Rigney A., *Muddying the Waters: Metaphor in History*, in *Metaphor and Rational Discourse*, ed. by Debatin B., T.R. Jackson, D. Steuer, Tübingen, Max Niemeyer, 1997, pp. 169-177.

de Rozière E. (pub. par), *Liber diurnus, ou Recueil des formules usitées par la Chancellerie pontificale, du Ve au XIe siècle*, Paris, Durand et Pedone-Lauriel, E. Thorin, 1869.

Samoyault T., *Intertextualité: mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2001, 2008[2].

Schmitz K., *Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln bis zu ihrer Aufnahme in die fränkische Königsurkunde*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1913.

Ševčenko I., *Ernst H. Kantorowicz (1895-1963) on Late Antiquity and Byzantium*, in *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung, Institute for Advanced Study Princeton, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt*, hrsg. von Benson R.L., J. Fried, Stuttgart, Steiner, 1997, pp. 274-287.

Turbessi G. (a cura di), *Regole monastiche antiche*, Roma, Edizioni Studium, 1974, reprint 2001.

Walafridus Strabo Fuldensis, *Vita Sancti Galli*, in *Patrologia Latina*, pub. par Migne J.-P., vol. 114, Paris 1852, col. 975-1030C; different version in *Poetae latini aevi carolini*, vol. 2, Dümmler E. (hrsg. von), Berlin, Weidmann, 1884, reprint 1999 (Monumenta Germaniae Historica: Poetae, 2), pp. 428-473.

Wolf von Glanvell V. (hrsg. von), *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, vol. 1: *Die Kanonessammlung selbst*, Paderborn, Schöningh, 1905.

I tre corpi del papa

Francesco P. Terlizzi

In un passo forse meno noto de *I due corpi del Re*, Ernst Kantorowicz, dopo avere presentato le teorie dell'Anonimo Normanno in merito alla duplice persona del re, alludeva a un passaggio del medesimo trattatista in cui il «corpo del papa» si scomponeva addirittura in tre parti.[1] Nell'economia del libro, tuttavia, questo interessante richiamo si limitava appena a un fugace accenno: l'esempio veniva semplicemente sfruttato dal grande storico tedesco per illustrare quanto frequenti fossero le strategie di sdoppiamento o moltiplicazione impiegate dai dialettici dei secoli XI e XII, senza che questo intaccasse l'unicità e la coerente dimensione teologica che egli assegnava al fulcro della sua analisi, il trattato *De consecratione pontificum et regum* (*J24* nell'edizione di Karl Pellens)[2] – vale a dire, lo scritto che più di tutti quelli attribuibili al cosiddetto Anonimo Normanno ha catturato l'attenzione della storiografia a partire dal tardo XIX secolo.[3]

---

[1] KTB it., pp. 51-52.

[2] Pellens K. (a cura di), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, Steiner, 1966. L'edizione di Pellens è la prima e unica edizione critica completa del solo manoscritto a tutt'oggi noto contenente i trattati dell'Anonimo Normanno, il ms. 415 del Corpus Christi College (CCC) di Cambridge. La numerazione e la suddivisione dei trattati osservata da Pellens si rifà alla scansione già presente in James M.R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts of Corpus Christi College Cambridge*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1912 (donde la sigla 'J'). I titoli dei trattati, ancora impiegati per identificare i testi e per agio di consultazione (benché non di rado fuorvianti), sono invece apocrifi, essendo stati aggiunti da una mano del sec. XVI, probabilmente l'arcivescovo di Canterbury Matthew Parker, assiduo collezionista di antichità medievali e in particolare di testi che 'anticipassero' le idee riformate del suo secolo: vedi Williams G.H., *The Norman Anonymous of 1100 A.D. Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York*, Cambridge, Harvard University Press, 1951, pp. 24-26.

[3] Non mi è possibile, per ragioni di spazio, ripercorrere qui le tappe della sfortunata vicenda editoriale e quindi interpretativa dei testi dell'Anonimo Normanno, per cui rimando al mio *La regalità sacra nel medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007, pp. 1-14. Ma gran parte del vero e proprio mito sorto in sede storiografica attorno alla figura dell'Anonimo di York (come veniva denominato un tempo, per la sua presunta identificazione con l'arcivescovo Gerardo di York o con membri del suo entourage) si deve alla pubblicazione parziale di una attenta scelta di trattati del ms. CCC 415 dotati di una forte omogeneità, tra cui il famoso *De consecratione pontificum et regum*, operata da Heinrich Böhmer per il terzo volume dei *Libelli de Lite* dei "Monumenta Germaniae Historica" (MGH): Böhmer H. (hrsg. von), *Tractatus Eboracenses*, in *Libelli de lite imperatorum et pontificum romanorum*, vol. 3, Hannover, Hahn, 1897, pp. 642-687 (MGH: Libelli di lite, 3). Questa 'riduzione', spregiudicata anche sul piano filologico (due diversi trattati, il *J24* e il *J28*, risultavano fusi in un unico testo), trasmetteva un'immagine della lotta per le investiture in area anglonormanna fortemente polarizzata e priva di sfumature intermedie, e la discontinua pubblicazione nell'arco del cinquantennio seguente di lacerti del manoscritto originale non alterò sostanzialmente una lettura che si era già fissata e radicata, e che faceva dell'anonimo autore un convinto assertore della 'regalità sacra' e del predominio del *regnum* sul *sacerdotium*. In breve, un singolo

La teoria della triplice corporeità del papa non veniva dunque ulteriormente approfondita nelle pagine di Kantorowicz. Anzi, già pochi anni prima, nell'ampia tesi che George H. Williams aveva dedicato agli scritti e alla sfuggente identità dell'anonimo trattatista normanno, il problema di questa teoria dei tre corpi era stato considerato senz'altro esaurito, e presentato come una coerente espressione dell'appassionato *royalism* che animava i trattati del ms. CCC 415: nella fattispecie, il trattato costituiva il tentativo con cui l'Anonimo Normanno prendeva in considerazione la possibilità di mettere in stato d'accusa il papa,[4] e quindi forniva una perfetta, automatica conferma di orientamenti filo-monarchici e antiromani che non necessitavano di ulteriori spiegazioni. D'altra parte, anche in tempi relativamente recenti, il recupero di questo tema è stato risolto riducendolo nei termini di una «dialettica radicale», come il probabile frutto di «esercizi letterari ad uso scolastico»;[5] il che, a dire il vero, è stato un *deus ex machina* cui la ricerca storiografica ha fatto prodigo ricorso nel tentativo di superare o evadere le numerose asperità, insidie e incoerenze (apparenti o reali) offerte dai testi di questo anonimo polemista. Ho già affrontato altrove il problema del riduzionismo interpretativo gravante su questi trattati,[6] ma in questa sede vorrei fare alcune considerazioni sulla teoria stessa della triplice personalità del papa, nel tentativo di gettare un po' di luce sui rapporti e le interazioni che essa possa intrattenere con la cosiddetta dottrina dei due corpi del re.

Il trattato che presenta la questione dei tre corpi del papa (il *J1*, *De summo pontifice a sanctis hominibus iudicando*) è, forse non casualmente, il testo con cui si apre il manoscritto e si incentra sulla liceità della messa in stato di accusa del sommo pontefice – l'anonimo trattatista indaga cioè sui casi-limite che permettano di aggirare le disposizioni canoniche a salvaguardia dell'immunità giudiziaria del papa,[7] poiché la colpa di un pontefice che abbia perduto il grado di santità che compete alla sua posizione apicale finisce per coinvolgere chiunque lo segua.[8] Il tema rivela già da subito l'urgenza di questi scritti di reazione, prodotti sulla scia della tempesta gregoriana, e l'attacco al tema immunitario è una chiara provocazione agli assunti focali della riforma ecclesiastica romana, che faceva dell'ingiudicabilità papale il necessario, indispensabile complemento operativo alla

trattato (per quanto ampio e complesso) ha imposto la sua ombra sull'interpretazione degli altri scritti per oltre un secolo, e ben pochi studiosi hanno cercato di sfidare – anche dopo l'uscita di una vera edizione finalmente completa, per quanto perfettibile, quale era quella di Pellens – una lettura che è stata consacrata definitivamente da Kantorowicz. Il quale, per inciso, si basava sul frammentato stato editoriale del tempo e in parte sulle ricerche di Williams, a loro volta fortemente in linea con le letture tradizionali.

[4] Williams, *The Norman Anonymous*, pp. 138-139.

[5] Paravicini Bagliani A., *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 90-91. Cfr. Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo?*, pp. 24-25, nota 15.

[6] Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo?*

[7] «Decretum est in sacris canonibus, quod summus pontifex a nemine sit iudicandus»: Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 5.

[8] «Nam, ut sancti patres asserunt, culpa in inmensum extenditur, cum pro reverentia ordinis peccator honoratur»: Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 6. La fonte patristica dell'Anonimo Normanno è Gregorio Magno, forse attraverso la possibile mediazione di Ivo di Chartres: cfr. Hartmann W., *Beziehungen des Normannischen Anonymus zu frühscholastischen Bildungszentren*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 31, 1975, pp. 108-143, a p. 116.

sua somma funzione giudicante in seno alla Chiesa.[9] Interessanti sono però le modalità attraverso le quali l'Anonimo Normanno arriva a costruire una teoria che apra la strada alla possibilità che un pontefice peccatore possa essere messo in stato d'accusa da parte degli inferiori di grado, e quindi giudicato ed eventualmente disobbedito.

Il pontefice non è infatti un semplice individuo, ma racchiude in sé diverse persone: egli è al tempo stesso sommo pontefice, uomo e (potenzialmente) peccatore. In quanto sommo pontefice, egli è superiore agli uomini, nella sua dimensione umana è un uomo come gli altri, ma nella persona del peccatore egli è al di sotto degli uomini. Secondo la 'persona' di sommo pontefice, egli non pecca e può rimettere i peccati, e come tale è da riverire e onorare al di sopra di tutti gli uomini, e non può essere giudicato da nessuno, mentre secondo la sua natura umana egli non può rimettere i peccati anche senza peccare, e solo come uomo potrà essere onorato, riverito o giudicato – vale a dire, secondo il merito individuale, e non perché dotato di una implicita e automatica *sanctimonia* che gli provenga dal magistero che ricopre. Quella del peccatore è invece una condizione che impone la necessità del giudizio e l'impossibilità di ogni obbedienza, poiché riverire e seguire il peccatore significherebbe porre sullo stesso piano i santi apostoli e i peggiori facinorosi.[10]

La tripartizione di aspetti che convivono nella figura del pontefice risulta immediatamente collegata al discorso immunitario – il papa non può essere giudicato, l'uomo può essere giudicato, il peccatore deve essere giudicato. È interessante a questo punto la strategia argomentativa che l'Anonimo Normanno escogita per arrivare al cuore della questione: non vi sarà alcuno scandalo in caso di messa in stato di accusa e revisione di un papa peccatore, perché le tre 'persone' corrispondono a differenti domini categoriali – il pontificato pertiene all'*officium*, l'uomo alla natura, il peccato alle opere. Il giudizio quindi non coinvolge la bontà dell'istituzione o del grado gerarchico, come neppure la natura umana, ma esclusivamente il peccatore.[11]

Ora, potremmo anche interrompere l'analisi a questo punto e concluderne che l'Anonimo Normanno teorizzava, forse in maniera un po' artificiosa e al limite della capziosità logica, una separazione tra persona e ufficio, che, come ricordava Kantorowicz, non era affatto sconosciuta all'alto Medioevo, e che di fatto risultava molto meno originale rispetto alla filosofia che sorreggeva la filosofia dei 'due corpi del re' presentata dallo stesso anonimo nel *De consecratione*.[12]

E tuttavia credo che valga la pena considerare le implicazioni ecclesiologiche di una simile riflessione. Il trattato *De summo pontifice a sanctis hominibus iudicando*, presupponendo l'eventualità che un papa possa rivelarsi inferiore ai propri compiti e al

---

[9] Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo?*, p. 38.

[10] Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 6.

[11] «Non enim summus pontifex sic iudicatur, non homo, sed peccator utroque inferior. […] Debet ergo iudicari ab iis non summus pontifex, sed adulter vel omicida vel aliquid huiusmodi, et maxime ideo, quod nec de officio pontificatus, nec de hominis natura, sed de operibus peccatoris fit iudicium. Opera enim et peccata iudicantur, non officium, non natura, quoniam hęc ab invicem sunt discreta»: Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, pp. 6-7.

[12] KTB it., pp. 52-53.

grado di santità che la sua posizione richiede («de santimonie gradu corruat»),[13] propone una teologia politica in posizione diametralmente opposta rispetto alla linea romana, sancita nella formula gregoriana del *titulus* 23 del/dei *Dictatus Papae* («si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus»).[14] La 'santità' qui evocata è ovviamente pregna di contenuto giuridico, anzi, prettamente immunitario: *sanctus* indica etimologicamente una condizione di separazione dall'umanità, e quindi una vera e propria inviolabilità e immunità al giudizio umano.[15] Il *milieu* di riferimento è il medesimo, ma le conclusioni sono speculari. Se per la teologia politica romana la corretta procedura di elezione papale garantisce una santificazione d'ufficio che non può essere perduta o sminuita, perché sostenuta dalla virtù operante dello Spirito Santo, e che implica giocoforza anche un corollario di incontestabilità e verosimilmente (con Gregorio VII, quantomeno) di vera e propria infallibilità,[16] per l'Anonimo Normanno non sembra sussistere alcuna garanzia sacramentale che metta il papa permanentemente al sicuro dal peccato o quantomeno dalla passibilità di revisione del proprio operato da parte degli inferiori di grado.

Anzi, proprio nelle conseguenze di questa passibilità di giudizio del papa si verificano ulteriori addentellati ecclesiologici che collocano le teorie dell'Anonimo Normanno in consapevole opposizione rispetto alle posizioni della riforma ecclesiastica romana, e in particolare con i portati dell'attività di Gregorio VII. Perché lo schema di giudizio che l'autore normanno prefigura è quello di una stretta aderenza di ogni pontefice al lascito della tradizione che lo ha preceduto. Il papa che egli rappresenta deve costantemente sottoporsi al giudizio dei suoi predecessori,[17] attenendosi alle loro prescrizioni, rimanendo pertanto invischiato in un reticolo di tradizione che lo impossibilita a ricorrere a quegli strumenti di deroga dalla norma su cui si fonda la supremazia papale progettata da Gregorio VII; pena il non essere «catholici». L'essenza stessa della riforma 'gregoriana' viene così ribaltata, insieme al suo lessico. La cattolicità che in *DP* 26 discende dall'esclusiva concordanza con Roma («quod catholicus non habeatur qui non concordat Romanae ecclesiae»),[18] viene dall'Anonimo Normanno trasformata nell'attributo che garantisce l'accettazione di assetti tradizionali e la rinuncia alla suprema ed esclusiva facoltà di innovazione che dovrebbe invece costituire il nucleo portante dei poteri del pontefice romano (*DP* 7: «quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere»; e ancora più esplicitamente in *Auct.* 18:

---

[13] Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 5.

[14] Caspar E. (hrsg. von), *Das Register Gregors VII.*, 2 voll., Berlin, Weidmann, 1955[2], vol. 1, lib. II, num. 55a, p. 207 (MGH: Epistolae selectae in usum scholarum separatim editae, 2), d'ora in poi abbreviato *DP*.

[15] Capitani O., *Gregoriana. Impressioni di lettura e note in margine a Studi Gregoriani VI*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 18, 1964, pp. 467-494, in particolare p. 483.

[16] Cantarella G.M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1075-1083)*, Roma/Bari, Laterza, 2005, pp. 35 e 38.

[17] «Veruntamen et summus pontifex potest iudicari a summo pontifice, successor a predecessore. Summi enim pontifices, qui precesserunt, iudicia decreverunt de se ipsis et de suis successoribus, quę et ipsos successores et nos observare convenit, si volumus esse catholici»: Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 7.

[18] Caspar, *Das Register Gregors VII.*, lib. II, num. 55a, p. 207.

«Papa iudicia a nullo nisi ab ipso vel aliquo *successore* suo retractari potest»).[19] L'orizzonte ecclesiologico che emerge da questo trattato è quello di una Chiesa che guarda al passato, impossibilitata a modificarsi o quantomeno dotata di margini di manovra sempre più stretti di innovazione canonica, via via che ci si allontana dal lascito giuridico fondante – il testo sacro e gli scritti apostolici. Questa riflessione sulla canonistica non costituisce un caso isolato nei trattati dell'Anonimo Normanno, dal momento che altri suoi scritti più specificamente incentrati sul valore delle leggi ecclesiastiche arrivano ad attribuire agli strumenti canonistici un significato ancillare rispetto alla 'Legge scritturale', dal momento che essi sono prodotto umano, modellato sulla legislazione secolare, e molto spesso frutto di circostanze specifiche (e che pertanto è pericoloso generalizzare), al contrario della 'Legge evangelica', che scaturisce dal dettato divino ed è quindi perfetta e dotata di valenza universale.[20]

La passibilità del papa in giudizio ipotizzata dall'Anonimo Normanno apre un ulteriore squarcio che di certo avrà suscitato le inquietudini di chi sosteneva le posizioni romane in tema di riforma. Il papa dell'Anonimo Normanno può sbagliare, può essere un peccatore della peggiore specie, ma il suo errore, se trova la connivenza di una indebita venerazione, espone al rischio di dannazione chi lo segue, indicando la via per la salvezza nel rifiuto di obbedire a un peccatore e nella necessità di sottoporlo a giudizio. Si tratta di un completo ribaltamento di prospettive rispetto all'ecclesiologia e al piano soteriologico enunciato da uno dei più estremi e misteriosi testi dell'età della riforma romana, il cosiddetto "Frammento A" *De sancta romana ecclesia*, che attribuiva al vicario di Pietro la suprema giurisdizione sulla Chiesa assieme all'esclusiva responsabilità in ordine alla salvezza collettiva, tanto da prefigurare il rischio di una catastrofe di proporzioni ontologiche nel caso di un pontefice inadeguato; e questo pur conservando la sua imperscrutabile immunità al giudizio da parte dei mortali.[21]

Eppure, non ostanti le posizioni ecclesiologiche che emergono dal *De summo pontifice a sanctis hominibus iudicando*, all'Anonimo Normanno non era affatto sconosciuta l'idea, del tutto contrapposta alla tesi di fondo del primo trattato, di una santificazione – intesa anche nelle valenze giuridiche sopra esposte – automatica e garantita dalla buona procedura. Anzi, a ben vedere sono proprio le premesse che sorreggono il trattato *De consecratione pontificum et regum*. Si tratta di premesse assolutamente esplicite, dichiarate nel testo, e spiegate con il ricorso alla Scrittura e al commento di Origene:

> Sancti ergo estote, inquit Dominus, quia et ego sanctus sum. Quid est: "quia et ego sanctus sum"? Sicut ego, inquit, segregatus sum, et longe separatus ab omnibus, quae adorantur et coluntur sive in coelo et in terra, sicut excedo omnem creaturam […]. Denique et ipse sermo in Greca lingua, quod dicitur "agios", quasi extra terram esse significat.[22]

---

[19] *Ibidem*, p. 203. Mordek H., *Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter* Dictatus papae *Gregors VII.?*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 28, 1972, pp. 105-132, a p. 129. (Mio il corsivo).

[20] Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo?*, pp. 35-37, 143-158.

[21] Capitani O., *Episcopato ed ecclesiologia nell'età gregoriana*, in id., *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma, Jouvence, 1990, pp. 133-142.

[22] Pellens, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, p. 139.

E questa santificazione di ufficio è esattamente quella che compete a re e sacerdoti a seguito dell'unzione sacramentale, vale a dire la procedura legittima e legittimante:

> Ideo igitur consecrantur sacerdotes et reges et sanctificantur ut […] sancti sint, id est: extra terram et extra mundum segregati, inter Deum et populum mediatores effecti et in coelis conversentur et in terris subditos moderentur.[23]

La mediazione teologica rilevata da Kantorowicz e che trasforma il re in Cristo per grazia, ancorché umano per natura, è precisamente la consacrazione rituale. E, senza dimenticare che quella stessa dimensione coinvolge i vescovi, occorre rilevare la completa consonanza di questo *milieu* di pensiero con quello di tipo gregoriano: esso stabilisce i criteri per una inattaccabilità del vertice che ha nel sacro e nella liturgia la sua piena misura di garanzia.

Un dato rilevato assai di rado, a proposito del *De consecratione pontificum et regum*, è che l'Anonimo Normanno ammette a questa dimensione di inviolabile sacertà anche la figura del pontefice romano, nella chiusura e climax retorica di un trattato altrimenti incomprensibile nei suoi più ampi significati. La stessa posizione dei re è infatti assegnata ai papi: «Nec offendatur domnus papa in his, quę de rege dicta sunt, quoniam et ipse summus pontifex est, in quantum rex est».[24] La somma posizione sacerdotale che il trattatista assegnava ai re (nella fattispecie, verosimilmente, a Enrico I d'Inghilterra) in forza dell'unzione sacramentale e della preminenza dell'aspetto regale su quello sacerdotale, a imitazione di Cristo re e sacerdote e della sua perfetta prefigurazione in Melchisedech, travasa quindi anche al pontefice romano, che anzi è riconosciuto in primo luogo come un re terreno; ma dunque anche un re santo, secondo la logica dell'Anonimo Normanno, un re che è Cristo per grazia. In questi giochi di rispecchiamenti e di slittamenti plastici del discorso teologico-politico, l'Anonimo Normanno pare cogliere alla perfezione, per quanto in chiave polemica, l'essenza della trasformazione che la riforma romana, e più marcatamente gregoriana, ha impresso alla Chiesa: una trasformazione in senso verticale, monarchico. Dunque il papa è soprattutto re, e come un re può essere un sommo pontefice (vale a dire, un vescovo a capo di altri vescovi); ma l'implicito addentellato è che egli sarà un vertice in compresenza con altri vertici, e che quindi dovrà esercitare queste sue prerogative regie entro propri ambiti, non già a livello universale. E così, per il papa il prezzo della santità, vale a dire la garanzia dell'incontestabilità di vertice, sarà quello di essere inserito nuovamente in un sistema orizzontale che non prevede interferenze reciproche tra i vertici di tale sistema.

Il che ci riporta all'essenza stessa dei trattati dell'Anonimo Normanno, scritti di reazione a una Chiesa in via di cambiamento, e di opposizione alla rotta tutta verticale che l'istituzione sta assumendo sotto la spinta degli ambienti romani. I variegati testi che compongono il manoscritto CCC 415 esprimono l'urgente consapevolezza (e forse un estremo tentativo di resistenza) di un episcopato provinciale davanti alla centralizzazione che i pontefici della riforma stanno attuando, al prezzo della rottura di quei tradizionali

[23] *Ibidem*, p. 140.
[24] *Ibidem*, p. 161.

equilibri di parità episcopale che avevano sorretto la Chiesa fino all'XI secolo. Non è certo un caso che una delle più frequenti accuse rivolte dall'Anonimo Normanno al pontefice romano sia quella di avere infranto il vincolo della *caritas* nei confronti dei vescovi. 'Carità' è il precetto di amore reciproco e la principale delle virtù teologali: negarla a un mortale equivale a negarla a Cristo, e quindi rifiutare Cristo stesso – il che è già sufficiente all'Anonimo Normanno per bollare il papa di eresia e di idolatria (perché, con rigida logica dicotomica, che in fondo è la stessa del Vangelo, rifiutare Cristo e Dio implica l'aderenza a un sistema di valori opposto a loro, e quindi venerare gli idoli, Mammona). Ma l'appello alla carità da parte dell'Anonimo Normanno ha anche un contenuto estremamente tecnico: la carità è un vincolo che si esprime su un piano di eguaglianza e che proprio per questo garantisce la solidarietà del gruppo episcopale – un legame che i pontefici della riforma hanno minato alle fondamenta, reclamando una posizione eminente in un corpo che dovrebbe essere costituito da pari, come lo furono gli apostoli, portando quindi alla frattura dell'unità del corpo ecclesiale.[25] Ma sono molte altre – a volte ben più esplicite, talora estremamente artificiose – le argomentazioni che l'Anonimo Normanno sviluppa nel suo universo di discorso per attaccare la preminenza che i papi stanno riaffermando, denunciando in questo modo una piena ricezione della portata del fenomeno della riforma ecclesiastica romana.

Non è la coerenza dottrinale ad accomunare i suoi trattati: si è visto proprio in questa sede come due trattati diversi prospettino piani ecclesiologici molto distanti, e opposte teorie sulla *santità* delle istituzioni di vertice. Ad animare di una sottile coerenza l'intera serie di questi scritti polemici è piuttosto il loro convinto impianto episcopalista, di stampo ciprianeo, e la difesa di un assetto ecclesiale che all'alba del XII secolo, quando probabilmente videro la luce questi trattati, stava scomparendo. E così i trattati dell'Anonimo Normanno si rivelano in primo luogo per indagini, spesso meramente euristiche, su possibili assetti ecclesiologici alternativi che facciano salva la dimensione immunitaria e, più in generale, la libertà d'azione dell'episcopato, definendo un gradiente ecclesiologico di cui i trattati che qui ho analizzato rappresentano le due derive estreme. Vale a dire che, come si è visto nel *De summo pontifice a sanctis hominibus iudicando*, la possibilità di un vertice giudicante in seno alla Chiesa – il papa – può trovare la sua ammissibilità solo se corretta dalla passibilità di giudizio dello stesso vertice, ovvero nel suo assoggettamento alle stesse regole cui è sottoposto l'alto clero. L'estremità opposta è quella rappresentata dal *De consecratione pontificum et regum*, in cui la figura di sommo pontefice viene ammessa solo nella misura in cui essa è equiparata a una figura regia, e quindi relegata a una sfera di controllo differente rispetto a quella cui appartiene l'anonimo trattatista. Alla luce dell'interpretazione tradizionale, che suole rappresentare l'Anonimo Normanno come *royalist* intransigente e sostenitore della superiorità dell'aspetto regio su

[25] Terlizzi, *La regalità sacra nel medioevo?*, pp. 73-90. Per il tema dell'unità ecclesiastica minacciata dalla riforma romana (e più specificamente da Gregorio VII) in altra trattatistica coeva, vedi Zafarana Z., *Ricerche sul "Liber de unitate Ecclesiae conservando"*, in *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di Capitani O., C. Leopardi, E. Menestò, R. Rusconi, Firenze/Spoleto, La Nuova Italia, 1987, pp. 9-92.

quello sacerdotale, può apparire sorprendente in effetti che solo una porzione minoritaria dei suoi scritti (per quanto il *De consecratione* sia di certo il più ampio e sviluppato: indice forse di una concreta possibilità o volontà di impiego?) esprima l'idea di un appoggio incondizionato alla corona, a fronte di una forte quota di trattati che invece prefigura un mondo gestito da poteri episcopali in pacifica coesistenza, senza intromissioni di tipo laicale ma senza nemmeno la presenza di un vertice interno – il papa – che sottoponga a controllo e restrizioni gli altri membri di questo corpo di prescelti. Proprio questo tipo di rappresentazioni, che costituiscono una sorta di 'livello zero' dell'indagine che l'Anonimo conduce sugli assetti e gli istituti ecclesiastici, ha suscitato le perplessità della critica storiografica del passato, che alla luce del proprio pregiudizio interpretativo ha tentato di dare una insostenibile lettura 'gregoriana' a certi trattati che gregoriani non sono affatto, ipotizzando che quegli scritti fossero confluiti per errore nella compilazione del manoscritto, o addirittura che l'anonimo polemista avesse conosciuto in età avanzata un'altrettanto improbabile conversione alla causa romana.[26]

In tutto questo, ritengo che alcune considerazioni cui perveniva Kantorowicz quasi sessant'anni fa restino tutt'ora valide, così come occorre ridimensionare la sicurezza con cui Alain Boureau, nell'introduzione all'edizione italiana de *I due corpi del re*, relegava le tesi dell'Anonimo Normanno (che egli identificava nel vescovo di Rouen, Guglielmo Bona Anima, sulla scorta di Williams e di W. Baer) a meri esercizi di scuola per la preparazione dialettica. Il fatto che questi scritti con una certa probabilità fossero anche il frutto di esercitazioni scolastiche (il che finisce per gettare un'ombra anche sulla singola autorialità del corpus di scritti contenuti nel CCC 415) non priva di senso gli eccessi argomentativi che vengono escogitati dal trattatista, perché nel pur riconoscibile tentativo «di portare il ragionamento alle sue estreme conseguenze»,[27] anzi, proprio nell'evidente tono pubblicistico di tale materiale, si assiste a quello sforzo di esegesi sulle Scritture e sul materiale canonistico che, come sottolineava Capitani, era a sua volta un momento di definizione normativa e di meditazione ecclesiologica tipico dell'età della lotta per le investiture.[28] In tal senso, dunque, anche gli assetti teologici implicati dalla dimensione sacrale e cristomimetica della figura regia (e papale!) si configurano non già come mero esercizio di stile e di logica astratta, perché mostrano di assorbire e di reimpiegare il dibattito coevo circa la sacralità e quindi la dimensione immunitaria delle figure di vertice della società cristiana, proponendo una possibile, per quanto inattuale, via di uscita dal problema di una ingombrante obbedienza a Roma.

In particolare, del tutto condivisibili permangono le conclusioni di Kantorowicz circa i motivi dell'insuccesso delle teorie dell'Anonimo Normanno, e ritengo che le si possa estendere all'intero blocco dei suoi trattati, senza limitarsi al solo tema della regalità cristocentrica. Negli appassionati attacchi alla crescente autorità del pontefice romano,

---

[26] Per brevità, rimando al mio *La regalità sacra nel medioevo?*, pp. 68-69, nota 26, e pp. 138-139.

[27] Boureau A., *Introduzione* a KTB it., p. XXI.

[28] Capitani O., *L'interpretazione "pubblicistica" dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici. (Secc. XI-XII)*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica: atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano (1883-1973): Roma, 22-27 ottobre 1973*, 2 voll., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1976-1977, vol. 1, pp. 253-282.

nel vagheggiamento di una Chiesa governata da una concordia orizzontale di vescovi che le istanze verticistiche di Roma hanno turbato, nel tentativo di definire i limiti del potere papale qualora la condizione immunitaria dei vescovi sia messa in discussione, e infine nell'estrema disponibilità a offrire al re il ruolo di un contrappeso per bilanciare le ingerenze della sede apostolica, l'anonimo trattatista rappresenta l'arroccamento a un'idea di Chiesa e di società che, all'alba del XII secolo, appartiene ormai al passato, in «una sorta di specchio che ingrandisce, e che perciò distorce […], gli ideali che avevano corso nell'epoca precedente».[29] Ma la storia aveva già preso un'altra direzione.

Bibliografia

Böhmer H. (hrsg. von), *Tractatus Eboracenses*, in *Libelli de lite imperatorum et pontificum romanorum*, vol. 3, Hannover, Hahn, 1897, pp. 642-687 (MGH: Libelli di lite, 3).

Boureau A., *Introduzione*, in KTB it., pp. XI-XXVII.

Cantarella G.M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1075-1083)*, Roma/Bari, Laterza, 2005.

Capitani O., *Episcopato ed ecclesiologia nell'età gregoriana*, in id., *Tradizione ed interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del sec. XI*, Roma, Jouvence, 1990.

Capitani O., *Gregoriana. Impressioni di lettura e note in margine a Studi Gregoriani VI*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 18, 1964, pp. 467-494.

Capitani O., *L'interpretazione "pubblicistica" dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici. (Secc. XI-XII)*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica: atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto storico italiano (1883-1973): Roma, 22-27 ottobre 1973*, 2 voll., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1976-1977, vol. 1, pp. 253-282.

Caspar E. (hrsg. von), *Das Register Gregors VII.*, 2 voll., Berlin, Weidmann, 1955[2] (MGH: Epistolae selectae in usum scholarum separatim editae, 2).

Hartmann W., *Beziehungen des Normannischen Anonymus zu frühscholastischen Bildungszentren*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 31, 1975, pp. 108-143.

James M.R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts of Corpus Christi College Cambridge*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1912.

Mordek H., *Proprie auctoritates apostolice sedis. Ein zweiter* Dictatus papae *Gregors VII.?*, «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 28, 1972, pp. 105-132.

Paravicini Bagliani A., *Il corpo del Papa*, Torino, Einaudi, 1994.

Pellens K. (a cura di), *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden, Steiner, 1966.

Terzlizzi, F.P., *La regalità sacra nel medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2007.

Williams G.H., *The Norman Anonymous of 1100 A.D. Toward the Identification and Evaluation of the So-called Anonymous of York*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

Zafarana Z., *Ricerche sul "Liber de unitate Ecclesiae conservando"*, in *Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale con scritti in ricordo di Zelina Zafarana*, a cura di Capitani O., C. Leopardi, E. Menestò, R. Rusconi, Firenze/Spoleto, La Nuova Italia, 1987, pp. 9-92.

[29] KTB it., p. 55.

Kantorowicz e il *corpus mysticum*: osservazioni sul quinto capitolo de *I due corpi del re*[*]

Roberto Lambertini

«… il libro di Kantorowicz è una rilettura, portata a maturità ed estesa per circa un millennio, di un tema del pensiero politico medievale»: così scriveva Carlo Dolcini nei suoi *Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medievale*.[1] In quello spirito, il presente lavoro intende inserirsi nel contesto di un *workshop* dedicato a Ernst Kantorowicz come contributo non di uno specialista di storia della storiografia del Novecento, ma di uno studioso appassionato del pensiero politico medievale. L'intento è quello di accostarsi a un libro così poliedrico come *I due corpi del re*[2] nella prospettiva della storia del pensiero politico dell'età di mezzo, considerando l'apporto dell'opera della maturità di Kantorowicz all'indagine sulle teorie politiche bassomedievali, e restringendo ulteriormente il campo, perché ci si concentra su di un solo capitolo del libro, il quinto, intitolato *La regalità politicocentrica:* corpus mysticum,[3] e in particolare sulla sua prima parte, lasciando inevitabilmente da parte altri aspetti. Si toccheranno tre punti, distinti, anche se tra loro connessi: la ricezione di de Lubac da parte di Kantorowicz, le valenze semantiche dell'espressione *corpus mysticum* e il ruolo assunto dal capitolo V nell'architettura complessiva dell'opera.

1. Kantorowicz e de Lubac

Nella nota 4 del capitolo V di *The King's Two Bodies*, la prima della sezione intitolata *Corpus Ecclesiae mysticum*, Kantorowicz dichiara il suo debito nei confronti di Henri de Lubac, dal cui *Corpus mysticum* afferma di aver fatto «man bassa» (nell'originale inglese «ransacked»).[4] Rivelative sono certo le note, che dalla nota 7 alla nota 27 della sezione

---

[*] Si riproduce qui il testo presentato durante il *workshop* pavese, con alcune aggiunte suggerite dalle preziose discussioni di quelle giornate. Ringrazio ancora una volta Thomas Frank e Daniela Rando per la pazienza dimostrata nei confronti delle mie lentezze nel portare a termine questo pur breve lavoro, che dedico a Carlo Dolcini.

[1] Dolcini C., *Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medioevale*, in *Il pensiero politico del Basso Medioevo. Antologia di saggi*, a cura di Dolcini C., Bologna, Patron, 1983, pp. 9-117, ristampato in id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Patron, 1988, pp. 9-117. Il brano si legge alla p. 25.

[2] Farò riferimento a KTB (1957), rimandando tuttavia costantemente anche all'edizione italiana (KTB it., 1989).

[3] KTB, pp. 193-272 (KTB it., pp. 166-233). L'edizione di KTB it. utilizzata in questo saggio è quella del 1989, con un'impaginazione diversa dalla seconda edizione del 2012.

[4] KTB, p. 194, nota 4 (KTB it., p. 167, nota 4).

rimandano con grande frequenza a de Lubac.[5] È in effetti dal lavoro del grande teologo gesuita che Kantorowicz trae la sua ricostruzione delle vicende semantiche dell'espressione *corpus mysticum*, in particolare quello slittamento veramente eclatante che vede l'aggettivo *mysticum* spostarsi dalla designazione del pane eucaristico a quella della Chiesa.[6] Nell'alto medioevo, in particolare nel dibattito eucaristico attorno alla dottrina di Pascasio Radberto, *mysticum* è termine con il quale si può designare il corpo sacramentale di Cristo per distinguerlo dal suo corpo storico;[7] questa terminologia evolve con il passare del tempo, senza che *mysticum* scompaia dall'uso, con la novità, tuttavia, che *corpus mysticum* viene oramai utilizzato in contrapposizione a *corpus verum*.[8] Con *corpus verum* si intende però la dimensione sacramentale, mentre *mysticum* passa a designare il *corpus Christi* paolino. Il termine *mysticum* come aggettivazione di *corpus* inteso come comunità di persone non appartiene infatti – come aveva mostrato de Lubac – alla tradizione neotestamentaria e neppure all'età patristica,[9] ma emerge appunto nel medioevo, probabilmente per evidenziare l'origine sacramentale (anche *mysterion*) del corpo eucaristico; a questa dimensione sacramentale dovrebbe risalire anche il secondo uso, quello secondo il quale designa la Chiesa, perché fondamento dell'appartenenza al corpo che è la Chiesa è la partecipazione al corpo eucaristico.[10] Il mutamento sembra decisamente compiuto nella seconda metà del XII secolo e potrebbe avere la sua spiegazione nella crisi dell'XI secolo attorno a Berengario,[11] una crisi che avrebbe definitivamente messo da parte, come potenzialmente sospetta, ogni distinzione pregnante tra corpo di Cristo ed eucarestia. Questo tentativo di rendere conto del mutamento viene definito da Kantorowicz un vago collegamento («may be vaguely connected», scrive Kantorowicz).[12] Altri studi hanno rivisitato anche a fondo queste affermazioni, evidenziando che una prima rottura con la tradizione agostiniana avviene già nel secolo IX, come ha fatto il giovane Capitani in una serie di studi che si misuravano anche con de Lubac negli anni dell'uscita di *The King's Two Bodies*.[13]

---

[5] KTB, pp. 195-203 (KTB it., pp. 168-173).

[6] de Lubac H., *Corpus mysticum, l'eucharistie et l'église au Moyen Âge*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 1949[2], in particolare pp. 85-135.

[7] Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 39-66; si veda, ora, Cristiani M., *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997, che raccoglie una serie di studi precedenti, ma rivisti; in particolare, pp. 77-164.

[8] Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 128-129.

[9] *Ibidem*, pp. 13-46.

[10] *Ibidem*, pp. 119-128.

[11] *Ibidem*, p. 95: «La ligne de partage est à placer, comme nous le verrons plus loin, dans les années qui suivent immédiatement le scandale causé par Bérenger». Su Berengario, oltre agli studi di Capitani ricordati *infra* alla nota 13, si veda Cristiani, *Tempo rituale*, pp. 165-194.

[12] KTB, p. 196 (KTB it., p. 168).

[13] Capitani O., *Studi su Berengario di Tours*, Lecce, Milella, 1966, in particolare pp. 12-13; gli studi raccolti nel volume erano stati pubblicati nel 1956, 1957 e 1959; a questo proposito rinvio all'utilissimo strumento curato da Pio B., *Bibliografia di Ovidio Capitani*, «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici», 28, 2012-2013, pp. XXV-LXIV, che annuncia (p. XXVI) anche l'imminente ristampa degli Studi su Berengario per i tipi del CISAM. Il dissenso di Capitani da de Lubac non riguardava la connessione tra le dinamiche di trasformazione della Chiesa e la dottrina eucaristica, ma la convinzione che, in questo caso, il mutamento fosse avviato già nel IX secolo; si veda Capitani O., *Introduzione* all'edizione italiana di

Rimane acquisizione della storiografia che, a partire dal XII secolo, da un contesto in prima battuta circoscritto all'ambito dei trattati sull'eucarestia, l'uso dell'espressione *corpus mysticum* si estende sempre di più fino a diventare termine tecnico per designare la Chiesa come entità «sociologica», come scrive Kantorowicz stesso.[14] Si verificherebbe così una singolare dinamica, si direbbe quasi dialettica: se l'uso del termine *mysticum* da una parte «santificava» (ancora un termine di Kantorowicz)[15] la Chiesa come realtà giuridica e temporale, dall'altra l'espressione *mysticum* finisce sempre di più per definire appunto una dimensione temporale e giuridica, fino a rendere possibile l'estensione del termine anche a comunità umane che non hanno natura religiosa.[16] Al posto della connotazione sacramentale subentra progressivamente la connessione tra *mysticum* e *figuratum*, in singolare consonanza della contrapposizione tra un senso 'storico' della Scrittura e i suoi sensi mistici o figurati.[17] Non è difficile cogliere che la ricostruzione di de Lubac non era, né intendeva in alcun modo essere, una mera descrizione di una storia di idee, ma implicava un giudizio teologico, per il quale il processo che conduce alla prevalenza del significato sociologico e giuridico di *mysticum* è tutt'altro che un guadagno, ma porta con sé una perdita di profondità, un appiattimento il cui esito ultimo sarebbe stato rappresentato dall'ecclesiologia curialista sviluppatasi nell'entourage di Bonifacio VIII.[18] L'opera di de Lubac, frutto di una fatica compiuta mentre si addensavano le minacce della guerra, pubblicata dapprima nella forma di un lungo articolo uscito a puntate tra il 1939 e il 1940,[19] fu edita poi (come scrive l'autore nella prefazione alla seconda edizione, che è quella usata da Kantorowicz) alla vigilia di una «tempesta teologica», riferimento non certo velato ai problemi che dovettero affrontare gli esponenti della cosiddetta *nouvelle théologie*.[20] Gli intenti di de Lubac erano pertanto molto lontani da quelli di Kantorowicz:

---

de Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel medioevo. Studio storico*, Torino, Gribaudi, 1968, p. IX: «Così, alla progressiva 'corporativizzazione', alla sempre più accentuata assunzione di valore di 'epitome' da parte della chiesa gerarchica (prima vescovile, per il suo inserimento nelle maglie della società feudale, poi romana) faceva da riscontro, quasi come un tessuto connettivo di quel processo, un'analoga 'oggettivizzazione' in campo sacramentale, quel fenomeno che il De Lubac esamina con grande finezza, per cui il corpus mysticum, per essere reale, doveva diventare 'verum'».

[14] KTB, p. 196 (KTB it., p. 169); Lubac, *Corpus mysticum*, p. 130, parla di un'accezione che rileva dell'«ordre juridique et social».

[15] KTB, p. 197: «hallowing» (KTB it., p. 169).

[16] KTB, p. 197 (KTB it., p. 170).

[17] KTB, p. 198 (KTB it., p. 171); il riferimento è a de Lubac H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, Aubier, 1959-1964.

[18] Lubac, *Corpus mysticum*, pp. 130-133; si noti il parallelismo per cui la prima sezione del capitolo V si apre con una citazione dalla bolla *Unam Sanctam* (KTB, p. 194 [KTB it., p. 167]) e *Corpus mysticum* di de Lubac (p. 13) si apre con un riferimento al Vaticano I, seguito immediatamente dalla menzione di Bonifacio VIII.

[19] de Lubac H., *Corpus mysticum. Étude sur l'origine et les premiers sens de l'expression*, «Recherches de Science religieuse», 29, 1939, pp. 257-302, 429-480; 30, 1940, pp. 40-80, 191-226. L'opera è stata riedita nella collezione delle *Œuvres complètes*, come volume 15, presso Cerf, Paris 2009.

[20] Lubac, *Corpus mysticum*, p. 7. Per una ricostruzione puntuale delle vicende editoriali del volume, vedi de Moulins-Beaufort É., *Présentation*, in Lubac, *Œuvres complètes*, vol. 15, pp. VII-XII; per una sintetica introduzione alla biografia di de Lubac, si veda Voderholzer R., *Henri de Lubac begegnen*, Augsburg, St.-

per questi non si trattava di recuperare un senso pregnante, quasi rimosso, del legame tra Chiesa e Eucarestia, ma piuttosto di mostrare come concezioni sviluppate nell'ambito della comunità religiosa fossero poi divenute applicabili anche ai poteri secolari, contribuendo anche alla loro 'sacralità'. Questo scambio simbolico incrociato, in cui l'*ecclesia* conferiva valore al suo essere comunità terrena, e insieme le comunità terrene potevano essere designate come 'mistiche' (è il caso di Antonio Roselli per il quale villaggio, città, regno, provincia e impero sono cinque *corpora mystica*),[21] può anche essere visto come un processo di secolarizzazione.

In effetti, la vicenda di *corpus mysticum* può essere letta come un caso esemplare dell'assunto per il quale «tutti i concetti pregnanti della dottrina dello stato moderno sono concetti teologici secolarizzati»;[22] altro esempio significativo è costituito dalla vicenda del rapporto tra «patria religiosa e patria politica», di cui Kantorowicz parla in un'altra sezione del medesimo capitolo V.[23] In realtà, Carl Schmitt non è menzionato da Kantorowicz, il che rende prudenti, come consiglia Roberto Delle Donne,[24] di fronte a conclusioni unilaterali;[25] tuttavia, Kantorowicz mostra di conoscere Erik Peterson,[26] e ricorda il saggio di quest'ultimo che vorrebbe essere confutazione di *Politische Theologie*,[27] e quindi si può ben presumere una certa familiarità con l'accezione che in questi autori assumeva

Ulrich-Verlag, 1999, per questo periodo in particolare le pp. 46-58, oppure Wagner J.-P., *Henri de Lubac*, Paris, Cerf, 2001, pp. 15-24.

[21] KTB, pp. 209-210 (KTB it., p. 180); cfr. Antonio Roselli, *Monarchia, sive Tractatus de potestate imperatoris et papae*, II, 6 in Goldast M., *Monarchia S. Romani Imperii*, vol. 1, Hanoviae, Conrad Biermann, 1611, pp. 252-556, qui 312: «Nam sicut est in uno corpore naturali, ita est in pluribus mysticis corporibus […] in tertio autem mystico corpore provinciae sive communitatis…».

[22] Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922; cito dall'edizione Berlin, Duncker & Humblot, 1979, che ristampa la seconda edizione del 1934, p. 49.

[23] KTB, pp. 232-267 (KTB it., pp. 199-229); per una recente ripresa del tema, con ampi riferimenti alle fonti civilistiche, si veda Conetti M., *Magis obedire patriae quam patri. Sulla fedeltà politica nella civilistica da Accursio a Bartolo*, «Pensiero politico medievale», 2, 2004, pp. 123-146.

[24] Di Roberto Delle Donne si veda l'ottima voce *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*: URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)> [data di accesso: 30/04/2014]. Si veda anche il contributo di Robert Pawlik in questo stesso volume.

[25] Interessante il suggerimento interpretativo di Boureau A., *Introduzione* a KTB it., p. XXVIII: «Una filiazione da Schmitt a Kantorowicz parrebbe possibile, ma possiamo anche supporre, in un Kantorowicz diffidente nei confronti dei giuristi tedeschi tra le due guerre, una sorta di ironia nel riprendere il termine: l'azione laica e umanista dei giuristi medievali creava attraverso l'imitazione più di quanto non copiasse per il tramite della secolarizzazione».

[26] Nella bibliografia è ricordato *Der Monotheismus als politisches Problem* (KTB, p. 527; KTB it., p. 444), ma Erik Peterson compare in più di un luogo del libro, oltre che nella *Selected Bibliography*: p. es. KTB, p. 156, nota 205 (KTB it., p. 135, nota 205); p. 235, nota 126 (KTB it., p. 201, nota 126), dove vengono citati contributi editi nella raccolta Peterson E., *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951.

[27] Per una recente messa a punto del dibattito tra Schmitt e Peterson, cfr. Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, a cura di Coronello G., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 517-537. Sui rapporti tra Peterson e Gerhart B.Ladner, non senza riferimenti anche a Kantorowicz, si veda, nello stesso volume, Field L.J., *Erik Peterson e Gerhart B. Ladner, "teologia politica e riforma"*, ivi, pp. 538-550.

un'espressione, 'teologia politica', che per altro campeggia anche nel sottotitolo di *The King's Two Bodies*.[28] In ogni caso, si noterà che Kantorowicz si spinge molto al di là di Schmitt nella precisione dell'indagine, fornendo esempi di trasposizioni dal campo teologico a quello politico che Schmitt non menziona neppure, a mia conoscenza.

2. Corpo mistico e linguaggi politici

Dinamiche di secolarizzazione a parte, Kantorowicz coglie il fatto che l'uso di *corpus mysticum* sia a proposito della comunità ecclesiale (locale e universale) sia di quelle temporali (regni e imperi), contribuisce in modo significativo alla formazione di quelli che siamo ormai abituati a chiamare «linguaggi politici» medievali.[29] In primo luogo, il sostantivo *corpus* veicola il tema della comunità politica come unità di parti che, connesse tra loro, costituiscono qualche cosa di diverso rispetto a una mera somma. Anche se non necessariamente, l'uso di *corpus* può sollecitare sviluppi organicistici (il traduttore preferisce «organologici»),[30] la cui formalizzazione più diffusa è – come osserva Kantorowicz stesso – antropomorfa, nel senso che il corpo più di sovente metaforizzato è quello umano.[31] Come ha osservato Gianluca Briguglia in un bel libro dal titolo *Il Corpo vivente dello Stato*,[32] la metafora organicistica è particolarmente efficace come strumento di interpretazione di una comunità in cui la differenziazione tra le parti è intesa come funzionale al rafforzamento dell'unità del tutto.[33] Rispetto a quanto veicolato dal termine *hierarchia* (anch'esso elemento dell'apporto teologico ai linguaggi politici), che prende forza dal rispecchiamento dell'ordine angelico nel temporale,[34] il corpo è metafora più elastica che tra l'altro consente di presentare i vincoli di subordinazione come legittimati da un ordine di finalità superiore che interessa tutte le parti e al quale tutti contribuiscono. Intendendo *regnum* ed *ecclesia* come *corpora*, si aprono anche notevoli spazi alla riflessione

---

[28] L'espressione «political theology» si trova anche altrove nell'opera, cfr. KTB, p. 218 (KTB it., p. 187).

[29] Peraltro, anche KTB, p. 210 (KTB it., p. 181) utilizza l'espressione «late-mediaeval political language».

[30] Si veda, per esempio, KTB, p. 209: «organological aspects» (KTB it, p. 179: «aspetti organologici»).

[31] KTB, p. 199 (KTB it., p. 171).

[32] Briguglia G., *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006, in particolare pp. 15-75, ma vedi anche Nederman C.J., *Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages*, «Pensiero politico medievale», 2, 2004, pp. 59-87.

[33] Si vedano le riflessioni proposte in Briguglia, *Il corpo vivente*, pp. 35-37.

[34] Sull'uso politico del concetto di gerarchia, Miethke J., *De potestate papae, Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, in particolare pp. 10-12 (trad. it. con il titolo: *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova, Edizioni Francescane, 2005, pp. 10-12); numerosi gli articoli di Luscombe su questo tema; tra i più recenti ricordo Luscombe D.E., *Hierarchy*, in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by McGrade A.S., Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 60-72; id., *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, in *Angels in Medieval Philosophical Enquiry. Their Function and Significance*, ed. by Iribarren I., M. Lenz, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 15-28; mi permetto di rimandare anche al mio *Angeli medievali tra gerarchie e storia*, «Politica e Religione», 1, 2007, pp. 123-141.

sui rapporti tra il capo e il corpo di cui fa parte.[35] Come ci hanno insegnato maestri quali Brian Tierney (il cui libro su tradizione canonistica e conciliarismo è menzionato come appena uscito e quindi, per stessa ammissione di Kantorowicz, non adeguatamente assimilato),[36] la dottrina corporativa consentiva una certa varietà di articolazioni del rapporto tra il tutto e la parte principale (prevalentemente identificata con il *caput*), fino a quelle tesi per le quali la testa è una delle parti del corpo e quindi, nonostante la sua indiscussa funzione direttiva, non può essere considerata superiore al tutto.[37]

Di non minore rilevanza è l'uso dell'aggettivo *mysticum*, per quanto il termine possieda, come si è visto, una semantica fluida, in alcuni contesti fortemente connessa alla dimensione sacramentale-liturgica, mentre in altri il suo uso lo avvicina molto alla persona *ficta* in campo giuridico,[38] ma anche a quella di *corpus politicum* nel campo della teoria politica.[39] Entrambe le espressioni, *corpus mysticum* e *corpus politicum*, veicolano la rappresentazione di una entità sovraindividuale che 'vive' di un particolare vincolo di unità delle sue parti. L'uso di questi termini ha ovviamente favorito una riflessione sulla natura di questo vincolo. Basti ricordare in questo senso Pietro di Giovanni Olivi, che in una *quaestio* introduttiva al suo corso sul IV libro delle *Sentenze*, parte dalla riflessione sulla teologia sacramentale per porre poi il quesito fondamentale sulla natura delle relazioni che costituiscono le comunità umane. Secondo Olivi, in conformità con una certa tradizione francescana che si andava già profilando, il problema fondamentale è quello di definire quale tipo di enti siano designati con termini quali *dominium*, *ius* e simili.[40] Anche se su un piano diverso da quello sul quale si muove Kantorowicz, anche qui emerge un'analisi che dall'interpretazione dei sacramenti si estende all'ambito del politico. La contiguità di *corpus mysticum* e *corpus politicum* non deve tuttavia indurre a limitare l'orizzonte agli autori che 'sovrappongono' questi due concetti. Basti qui il riferimento agli studi di

---

[35] Lambertini R., *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di Casagrande C., S. Vecchio, Firenze, SISMEL, 1999, pp. 289-303, consente una prima introduzione alla bibliografia disponibile; molto più approfondito Briguglia, *Il corpo vivente*, pp. 15-75.

[36] KTB, p. 195, nota 4 (KTB it., p. 167, nota 4).

[37] A questo proposito, sempre significativa l'indagine di A. Black sui dibattiti tardo-conciliaristi: *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

[38] KTB, p. 209 (KTB it., pp. 179-180).

[39] KTB, pp. 211-212. Su questi temi vedi anche i numerosi interventi di C. J. Nederman; rimando qui a Nederman C.J., K.L. Forhan, *Medieval Political Theory – A Reader. The Quest for the Body Politic, 1100-1400*, London, Routledge, 1993.

[40] Mi riferisco alla *quaestio* di Olivi *Quid ponat ius vel dominium* (Delorme F., *Question de P. J. Olivi* "*Quid ponat ius vel dominium*" *ou encore* "*De signis voluntariis*", «*Antonianum*» 20, 1945, pp. 309-330), molto citata senza che le sue potenzialità siano state, a mio parere, utilizzate appieno; tra le indagini più promettenti: Boureau A., *Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIe siècle*, in *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, pub. par Blanchard J., Paris, Picard, 1995, pp. 166-175; Piron S., *Vœu et contrat chez Pierre de Jean Oliv*i, «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques», 16, 1996, mis en ligne le 27 février 2009, URL: <http://ccrh.revues.org/2645> [data di accesso: 01/05/2014]; Rosier-Catach I., *La parole efficace. Signe rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, in particolare pp. 160-166.

Francis Oakley,[41] in cui si evidenzia che nelle polemiche attorno al Concilio di Basilea, *corpus mysticum* e *corpus politicum* vengono distinti in modo pregnante (e critico nei confronti degli scritti anti-conciliaristi), forgiando uno strumento concettuale con il quale differenziare la Chiesa dai *corpora* temporali, oppure talvolta per distinguere 'due corpi' all'interno della Chiesa stessa, l'uno mistico e l'altro politico.[42]

3. Il corpo mistico e i due corpi del Re

> La monarchia tardomedievale, da qualsiasi punto di vista la si consideri, era divenuta politicocentrica dopo la crisi del XIII secolo. La continuità garantita prima dalla Chiesa e poi dal diritto, era ora assicurata dal *corpus mysticum* del regno che, per così dire, non moriva mai, essendo 'eterno' come il *corpus mysticum* della Chiesa.[43]

In questo passaggio *Christ-centered*, *law-centered* e *polity-centered kingship* paiono susseguirsi come fasi storiche distinte; in realtà, il lettore si rende conto che, nonostante alcune affermazioni di Kantorowicz, la questione emerge dal suo stesso libro come ben più complessa, reticolare, come ha osservato Thomas Frank in apertura del colloquio pavese. Si tratta piuttosto di linee, che hanno sì punti d'origine differenziati, ma finiscono per sovrapporsi, convivere, o essere «assorbite»[44] in altre, senza essere annullate del tutto. Né, d'altra parte, il percorso verso la meta (quella anticipata nei *flash-forward* dei primi due capitoli dell'opera) è veramente ricostruito come lineare, neppure nei suoi esiti. È lo stesso Kantorowicz a far notare le eventuali incongruenze di un tale tentativo: infatti, nelle prime pagine del capitolo V scrive che nel duplice corpo del Signore, quello naturale e quello mistico, pare di aver identificato il preciso antecedente della dottrina dei 'due corpi del re';[45] tuttavia, prima di passare a un capitolo VI denso di osservazioni sulla questione del tempo e della durata nel medioevo, il capitolo V si chiude con l'ammissione che la duplicità del corpo di Cristo non ha aperto un percorso che conduca – per lo meno direttamente – dove Kantorowicz intendeva concludere.[46] Scrive che solo «at first glance» qui si può trovare la soluzione del problema; cerca perfino di dimostrare che l'indagine laboriosa si rivelerà non del tutto inutile se ci si chiederà: «In what respect did the concept of the 'two bodies of Christ' fail to be transferable or even indirectly applicable to the head of the mystical body of the state? Where is the flaw in the analogy?».[47] Si potrebbe osservare che la «polity-centered kingship» resta ancora lontana dalla teoria

---

[41] Oakley F., *Natural Law, corpus mysticum and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthew Hugonius*, «Speculum», 56, 1981, pp. 786-810.

[42] Oakley, *Natural Law*, pp. 802-803, nomina per esempio Giovanni di Segovia tra i sostenitori di una distinzione tra corpo mistico e corpo politico della Chiesa.

[43] KTB, p. 231 (KTB it., p. 198).

[44] KTB, p. 232 (KTB it., p. 199).

[45] KTB, p. 199: «we seem to have found the precise precedent of the 'King 's Two Bodies'» (KTB it., p. 171).

[46] KTB, pp. 268-272 (KTB it., pp. 229-233).

[47] KTB, p. 271 (KTB it., p. 232).

dei due corpi del re,[48] perché, più ancora che una riflessione sulla regalità, si inserisce in un tentativo di pensare un'*universitas* di cui la monarchia non è che una delle manifestazioni. Parrebbe che, come in un libro 'giallo', l'autore abbia voluto inserire anche piste percorse senza portare alla soluzione dell'enigma; ma, forse, si tratta solo di una 'razionalizzazione' *a posteriori* per l'inserimento di una sorta di *excursus* sul *corpus mysticum*. Con pertinenza, Carlo Dolcini ha osservato che, per ammissione di Kantorowicz stesso nella prefazione, «the study has considerably outgrown its original plan».[49] Questo è in parte vero proprio per il capitolo V, che senza dubbio deborda dai limiti della ricerca dell'antecedente di un «legal tenet», per indagare un più vasto tema di teologia politica. Si dovrà dire che il fascino della materia gli ha preso un po' la mano? Anche se così fosse, *felix culpa*.

Bibliografia

Antonio Roselli, *Monarchia, sive Tractatus de potestate imperatoris et papae*, in *Monarchia S. Romani Imperii*, vol. 1, a cura di Goldast M., Hanoviae, Conrad Biermann, 1611, pp. 252-556.

Black A., *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

Boureau A., *Introduzione*, in KTB it., pp. XIII-XXVIII.

Boureau A., *Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIIIe siècle*, in *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, pub. par Blanchard J., Paris, Picard, 1995, pp. 166-175.

Briguglia G., *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milano, Mondadori, 2006.

Capitani O., *Introduzione*, in de Lubac H., *Corpus mysticum*, ed. it. (vedi), pp. I-LIV.

Capitani O., *Studi su Berengario di Tours*, Lecce, Milella, 1966.

Conetti M., *Magis obedire patriae quam patri. Sulla fedeltà politica nella civilistica da Accursio a Bartolo*, «Pensiero politico medievale», 2, 2004, pp. 123-146.

Cristiani M., *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1997.

Delle Donne R., *Kantorówicz, Ernst Hartwig*, in *Enciclopedia Fridericiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, consultabile online, URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ernst-hartwig-kantorowicz_(Federiciana)/> [ultimo accesso: 14/10/2015].

Delorme F., *Question de P. J. Olivi* "*Quid ponat ius vel dominium*" *ou encore* "*De signis voluntariis*", «Antonianum», 20, 1945, pp. 309-330.

Dolcini C., *Prolegomeni alla storiografia del pensiero politico medioevale*, in *Il pensiero politico del Basso Medioevo. Antologia di saggi*, a cura di Dolcini C., Bologna, Patron, 1983, pp. 9-117, ristampato in id., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, Patron, 1988, pp. 9-117.

Field L.J., *Erik Peterson e Gerhart B. Ladner, "teologia politica e riforma"*, in *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, a cura di Coronello G., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 538-550.

[48] KTB, p. 269: «It will appear less likely that the organic concepts of 'commonweal' […] led per se to a theory of the King's two bodies» (KTB it., p. 231).

[49] Dolcini, *Prolegomeni*, p. 23, si riferisce a KTB, p. VIII (KTB it., p. XXX).

Lambertini R., *Angeli medievali tra gerarchie e storia*, «Politica e Religione», 1, 2007, pp. 123-141.

Lambertini R., *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di Casagrande C., S. Vecchio, Firenze, SISMEL, 1999, pp. 289-303.

de Lubac H., *Corpus mysticum. Étude sur l'origine et le premiers sens de l'expression*, «Recherches de Science religieuse», 29, 1939, pp. 257-302, 429-480; 30, 1940, pp. 40-80, 191-226; ristampato in id., *Œuvres complètes*, vol. 15 (vedi).

de Lubac H., *Corpus mysticum, l'eucharistie et l'église au Moyen Âge*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Aubier, 1949[2]; trad. it.: *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel medioevo. Studio storico*, Torino, Gribaudi, 1968.

de Lubac H., *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll., Paris, Aubier, 1959-1964.

de Lubac H., *Œuvres complètes*, pub. par Chantraine G., vol. 15, Paris, Cerf, 2009.

Luscombe D.E., *Hierarchy*, in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by McGrade A.S., Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 60-72.

Luscombe D.E., *The Hierarchies in the Writings of Alan of Lille, William of Auvergne and St Bonaventure*, in *Angels in Medieval Philosophical Enquiry. Their Function and Significanc*e, ed. by Iribarren I., M. Lenz, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 15-28.

Miethke J., *De potestate papae, Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000; trad. it.: *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, Padova, Edizioni Francescane, 2005.

de Moulins-Beaufort É., *Présentation*, in de Lubac, *Œuvres complètes*, vol. 15 (vedi), pp. VII-XII.

Nederman C.J., *Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages*, «Pensiero politico medievale», 2, 2004, pp. 59-87.

Nederman C.J., K.L. Forhan, *Medieval Political Theory – A Reader. The Quest for the Body Politic, 1100-1400*, London, Routledge, 1993.

Nicoletti M., *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, a cura di Coronello G., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 517-537.

Oakley F., *Natural Law, corpus mysticum and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthew Hugonius*, «Speculum», 56, 1981, pp. 786-810.

Peterson E., *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951.

Pio B., *Bibliografia di Ovidio Capitani*, «Annali dell'Istituto Italiano di Studi Storici», 28, 2012-2013, pp. XXV-LXIV.

Piron S., *Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi*, «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques», 16, 1996, mis en ligne le 27 février 2009, URL: <http://ccrh.revues.org/2645>.

Rosier-Catach I., *La parole efficace. Signe rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.

Schmitt C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, 1934[2], ristampa della seconda ed. Berlin, Duncker & Humblot, 1979.

Voderholzer R., *Henri de Lubac begegnen*, Augsburg, St.-Ulrich-Verlag, 1999.

Wagner J.-P., *Henri de Lubac*, Paris, Cerf, 2001.

Kantorowicz's Interpretation of Baldus' Corporation Theory in the Light of Later Research

Joseph Canning

1. Late medieval jurists, Baldus de Ubaldis and Kantorowicz

It is particularly fitting to discuss Ernst Kantorowicz's interpretation of the ideas of the great Italian jurist, Baldus de Ubaldis (1327-1400), here at the University of Pavia. Baldus and his teacher and colleague, Bartolus of Sassoferrato (1313/14-1357), were the most important commentators on the Roman law in the late Middle Ages – Baldus also wrote commentaries on the canon and feudal law. After a peripatic career teaching law at a range of Italian universities – Perugia, Pisa, Florence and Padua – Baldus spent the last ten years of his life teaching at the University of Pavia at the invitation of Giangaleazzo Visconti. Indeed, Baldus' tombstone is preserved in the university. The connection with Baldus was the enticement to me to come to Pavia.

The importance of the late medieval commentators on the Roman and canon law extends far outside the field of legal history. Their works are a prime resource for historians studying the whole range of areas of life which were the concern of law: politics and social relations, marriage, property, commerce and crime. The late medieval scholarship of Roman law was no merely antiquarian pursuit but sought to provide a form of common law enshrining universal legal principles to guide the application and interpretation of local customs and statutes. Canon law had its own universality. Roman law was in short, like canon law, a living law. The school of the Commentators on the Roman law (of which Bartolus and Baldus were the leading lights) sought to apply the *Corpus iuris civilis* to interpret the contemporary political and social conditions of their own society.

Baldus wrote at a time of great political change in Italy. In the northern and central parts of the peninsula the process whereby the mass of city-republics was giving way to the rule of lords (*signori*) had been going on for more than a century. During all or part of his lifetime, a decreasing number of republics remained, notably Florence, Venice, Siena, Lucca and Perugia itself. The archetypical *signori* were the rulers of Milan. Indeed, Baldus' patron, Giangaleazzo Visconti, reached an unprecedented height of magnificence for such a lord by being accorded the imperial feudal title of Duke of Milan by the king of the Romans, Wenceslas, in 1395. Baldus was an enthusiastic supporter of Giangaleazzo's regime, saying that through the grant of this dukedom the Roman Empire had risen from the dead.[1] Clearly, Baldus had personal experience of living under both republican and

[1] See Canning J., *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 222. For Baldus and Giangaleazzo Visconti see Black J., *Absolutism in Renaissance Milan. Plenitude of Power under the Visconti and Sforza 1329-1535*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 63-67.

signorial regimes. He ended up, in effect, an academic courtier of Giangaleazzo Visconti but his works provide juristic justifications for both republican and signorial regimes. He accepted the wide variety of political forms in Italy as legal and political fact. He was not ideologically committed to one form of government. In this he differed from Bartolus who was a republican and categorized *signori* as tyrants, whereas Baldus could use the term *tyrannus* in a non-pejorative sense, unless of course the *signore* actually acted in a tyrannical way. In his seminal treatment of kingship, however, Baldus was not drawing on personal experience of having lived under a king.

Modern scholarship of the works of Bartolus and Baldus has given most attention to their contributions to political thought. This of course was the area of most interest to Kantorowicz. What then was the precise connection between the works of Kantorowicz and those of Baldus? In *The King's Two Bodies*, Kantorowicz gave a starring role to Baldus. In the index, for instance, the most referred to author is Dante with two columns; Baldus comes next with one and a third columns – far ahead of Bartolus who has only one third as many references as Baldus. Also Kantorowicz used Baldus for the most penetrating juristic definition of the notion of the king's two bodies itself. For making his choice of references to Baldus' works, he drew heavily on Otto von Gierke's *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, which contains a treasure house of medieval juristic references and which even now remains a necessary starting-point for the study of medieval corporation theory.[2] Baldus' works were already known to a specialist Anglophone audience through R.W. and A.J. Carlyle's history of medieval political thought.[3] But Kantorowicz's role was to make the ideas of Baldus more accessible to a far wider scholarly audience – to introduce them more into the mainstream of the understanding of political thought in the Middle Ages. Kantorowicz's work was therefore a significant stepping stone in the process of establishing the importance of Baldus' thought in the eyes of historians from the middle of the twentieth century onwards.

In particular, Kantorowicz gave special attention to aspects of Baldus' corporation theory. I came across *The King's Two Bodies* in 1968 at an early stage of my doctoral research on Baldus and was much struck by his usage of Baldus' corporation theory and the notion of the king's two bodies in particular. The late medieval Roman and canon law jurists made huge contributions to the development of this theory, through exploring especially the relationship between corporate bodies viewed as abstract entities and the human beings who composed them. The range of corporations (*universitates*) was large, including political bodies, such as city-republics and kingdoms, the empire and the church, and lesser corporate bodies, including universities.

For his treatment of Baldus' corporation theory, Kantorowicz referred to a number of passages in the jurist's writings: in particular, some legal opinions (*consilia*) – *Cons*.,

---

[2] See von Gierke O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. 3: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin, Weidmann, 1881, reprint Graz, 1954.

[3] See Carlyle R.W., A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 6: *Political Theory from 1300 to 1600*, Edinburgh/London, W. Blackwood and Sons, 1936, pp. 19-22 and pp. 82-88.

1.322 (= *Cons*., 3.121, ed. Venice, 1575), *Cons*., 1.359 (= *Cons*., 3.159, ed. Venice, 1575), *Cons*., 1.417 (= *Cons*., 3.217, ed. Venice, 1575), *Cons*., 3.241 (= *Cons*., 1.271, ed. Venice, 1575), *Cons*., 3.283 (= *Cons*., 1.333, ed. Venice, 1575);[4] his Roman law commentaries on D.5.1.76, C.6.26.2, C.6.51.1, C.7.53.5 and C.7.61.3;[5] his canon law commentaries on X.1.31.3 and X.2.24.33;[6] and two sections of his commentary on the Peace of Constance.[7] Of these far and away the most important source was *Cons*., 1.359 (= *Cons*., 3.159, ed. Venice, 1575) because of its material on the king's two bodies.

Kantorowicz used passages from Baldus to illustrate certain aspects of juristic corporation theory – he was by no means seeking to provide a comprehensive treatment. Kantorowicz focused on four key ideas. The first was the notion of the *populus* as a mystical body (*corpus mysticum*). Secondly, he stressed the immortality of the city or the *respublica* (whether a city or a kingdom) as a corporate body. In the third place, he addressed the notion of the legal personality of the *populus* as a *persona universalis*. Fourthly, and most famously, he discussed the distinction between the immortal crown or royal *dignitas* and the mortal king – the classic definition of the king's two bodies. In short, Kantorowicz was particularly interested in the notion of the immortality of the corporation as an abstract entity and in exploring the relationship between its abstract aspect and its human members. Above all, he was fascinated by the distinction between the human person of the king and the immortal royal dignity in the context of a kingdom as a corporation. These passages that Kantorowicz referred to are important but only form part of Baldus' use of corporation theory in his political thought.

2. Baldus' use of corporation theory in his treatment of city-republics

A wider interpretation of Baldus' corporation theory has revealed that through it he made a fundamental contribution to the theory of the state in his treatment of Italian city-republics. Many of the relevant passages from his works were indeed mentioned by Kantorowicz to support his own arguments, but they also support a deeper analysis of Baldus' political thought. The concept of state is, of course, one of the most contested in political theory

---

[4] I have followed the numbering in the Brescia, 1490-1491 edition (Baldus de Ubaldis, *Partes I-V Consiliorum*, Brescia, Boninus de Boninis, 1490-1491) which contains the earliest ordering of Baldus' printed *consilia* and have also given the equivalents in the Venice, 1575 edition (Baldus de Ubaldis, *Consiliorum sive responsorum volumina I-V*, Venezia, Hieronymus Polus, 1575; anastatic reproduction Torino, Bottega d'Erasmo, 1970) which Kantorowicz used – the ordering of the Venice, 1575 edition is representative of the reordering of the *consilia* in editions later than the Brescia one. Abbreviated from now on: *Cons*., ed. Brescia, 1490 or 1491, and *Cons*., ed. Venice, 1575.

[5] 'D' refers to the *Digestum* and 'C' to the *Codex* in the *Corpus iuris civilis* (both in Krueger P., Th. Mommsen, R. Schoell, W. Kroll [ed. by], *Corpus iuris civilis*, 3 vols., Berlin, 1877-1895, several reprints, vol. 1 and 2).

[6] 'X' refers to the *Liber extra decretalium* in the *Corpus iuris canonici* (Friedberg Ae. [ed. by], *Corpus iuris canonici*, 2 vols., Leipzig 1879-1881, reprint Graz, 1959, vol. 2).

[7] For all these references to Baldus' juristic works see KTB, ch. VI, 2 (pp. 291-313) and VII, 3 (pp. 397-401 and 437-445).

and one notoriously subject to loose usages. Baldus, like Bartolus, worked with state concepts which were specifically juristic and late medieval in form. The analysis of these ideas serves two purposes: it is both a purely historical enquiry and also enlarges our understanding of the range of possible theories of the state. It frees us from the limitations of our own political concepts by challenging us to confront those from another time and place. Bartolus and Baldus used juristic corporation theory for formulating their own notions of state to cope with the political entities of the fourteenth century: both did so for city-republics, but Baldus for kingdoms as well.[8]

In the case of the city-republics, Bartolus and, following him, Baldus produced an argument that recognised the legitimacy of the *de facto* sovereignty of such cities, which recognised no superior in the context of habitual imperial absence from Italy. This was an argument which recognised the full implications of the thesis that these cities governed themselves by their own consent. Bartolus had invented the famous formula that such a city was its own emperor (*civitas sibi princeps*); Baldus had said that they were in the emperor's place (*vice principis*). But the particular sophistication of their thought lay in their application of corporation theory to these political entities.

The first issue was that of legal personality. The earlier Roman law school of the Glossators had almost universally identified a corporation with the physical members who composed it, as Accursius had famously said, "The corporation is nothing other than the men who are there".[9] In contrast, the school of the Commentators considered it to be at one and the same time a body composed of a plurality of human beings and an abstract unitary entity perceptible only by the intellect. For these jurists, these human members were not just isolated individuals (*singuli*), but corporate men (*universi*) seen specifically as united in a corporate whole, a view which Johannes Bassianus, Azo and Accursius had somewhat anticipated. Such a corporation was a legal person distinct from the individuals composing it. Indeed, the use of the term 'person' (*persona*) to denote a legal person was an invention of thirteenth-century canonists (notably Innocent IV), also adopted by Roman law jurists: by the constructive use of fiction, jurists operated with the concept of a fictive person (*persona ficta*), with a purely legal existence and capabilities.

Baldus produced the most profound analysis of the city-*populus* by further developing the ideas of his master, Bartolus. According to Baldus, the *populus* could not simply be equated with the individual human beings who composed it but was rather a collection of men into a unity:

---

[8] For an in-depth study of Baldus' application of corporation theory to city-republics and kingdoms see Canning, *Political Thought of Baldus*, pp. 185-208 and 215-221. For Bartolus' and Baldus' use of corporation theory for formulating notions of state see also Canning J., *Ideas of Power in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 153-157. For Bartolus' political thought see Ryan M., "Bartolus of Sassoferrato and Free Cities", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th series, 10 (2000), pp. 65-89. See also Meier U., *Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, R. Oldenbourg, 1994, pp. 148-163.

[9] "Universitas nil aliud est nisi homines qui ibi sunt" (Accursius, *Glossa ordinaria*, Venezia, Baptista de Tortis, 1498, fol. 63v, ad D.3.4.7).

> And it does not matter that the Gloss on [D.3.4.7] says that the people is nothing other than men, because that should be understood as meaning men taken collectively. Therefore, separate individuals do not make up the people, and thus properly speaking the people is not men, but a collection of men into a body which is mystical and taken as abstract, and the significance of which has been discovered by the intellect.[10]

This definition combined both the abstraction and the men who formed the material basis for this abstraction: they were no longer separated individuals but corporate men. The creative use of the phrase, 'mystical body', originally employed by St Paul and applied juristically by canonists,[11] served to distinguish clearly the *populus* in its abstract aspect as a corporational entity understandable only by the intellect, from the bodies of its members which were real in the sense of being apprehensible by the senses. Baldus also used the distinction between *materia* and *forma* to explain the two aspects of the corporate body (*universitas*).

> Every corporation is called a body, because it is something compound and collective in which the bodies [of men] are like the material. The corporation is however said to be the form, that is the formal condition [D.8.2.11]. A college, therefore, is an image which is perceived more by the intellect than the senses [D.41.3.30; D.4.2.9.1; and X.5.39.53].[12]

For Baldus, the *populus* was at the same time real men and an abstract entity – the *populus* acted and willed in its corporeal aspect but that consent and action were imputed to it as an abstraction. The fictive person of the *populus* acted through the instrumentality of the members who represented it:

> It is true that the corporation cannot consent before it is congregated, but after it is congregated it can well consent. […] And thus a civil body consents like a natural body because it consents through natural instruments, since the college is nothing other than the men who are in the college, and thus the college consents through men themselves.[13]

---

[10] "Nec obstat quod Glossa dicit in [D.3.4.7] quod populus non est aliud quam homines, quia debet intelligi de hominibus collective assumptis, unde homines separati non faciunt populum, unde populus proprie non est homines, sed hominum collectio in unum corpus misticum et abstractive sumptum, cuius significatio est inventa per intellectum" (ad C.7.53.5: Baldus de Ubaldis, *Lectura in VI-IX libros Codicis*, [Lyon: Johannes Siber, 1498], fol. 236r). The reference is to the Gloss of Accursius. See KTB, p. 304.

[11] See Roberti M., *Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuiricida*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, vol. 4, Milan, Giuffrè, 1939, pp. 37-82.

[12] "Omnis universitas dicitur corpus, quia compositum et aggregatum, ubi corpora sunt tanquam materia, dicitur autem forma, id est formalis status [D.8.2.11]. Est igitur collegium imago quedam, que magis intellectu quam sensu percipitur [D.41.3.30; D.4.2.9.1; & X.5.39.53]" (ad X.1.31.3, n. 7: Baldus de Ubaldis, *Commentaria elegantissima super decretalibus* […], Lyon, Petrus Fradin, 1551, fol. 116r). See KTB, p. 303.

[13] "Verum est quod universitas non potest consentire antequam congregetur, sed postquam congregatur bene consentit. […] Et sic corpus civile consentit sicut naturale corpus quia per naturalia instrumenta consentit, cum nihil aliud sit collegium quam homines qui in collegio sunt, et sic per homines ipsos collegium consentit, ut no. in [D.3.4.7]" (ad D.29.2.25,1: Baldus de Ubaldis, *Lectura super prima et secunda parte Infortiati*, [Lyon], Johannes Siber, 1498, fol. 96r).

In its abstract aspect, the city-*populus* was distinct from its members and rulers or government. According to Baldus, the *populus* as an abstract entity was, legally speaking, one person. In order to describe the dual nature of the *populus* as a corporational unity composed of its corporeal members he designated it a *persona universalis* – one person composed of many:

> Every collection of people, corresponding to one man, is to be regarded as a single person, as in [D.35.1.56]. It is also a corporate person ["persona universalis"] which is understood as one person, but consists of many bodies, like the people, as in [D.46.1.22]; and this person similarly is regarded as corresponding to one man and is considered to be an individual body.[14]

Such a corporate body had an attribute denied its members – as a *persona universalis* it was immortal: it was also a 'perpetual person' (*persona perpetua*).[15] The city-community was sempiternal because it was universal, in that it was a corporation: "My question is whether a city, continuing to exist through new citizens who are adventitious rather than native ones, is said to be the same city. My answer is that it is […] because a universal cannot die just as mankind cannot die".[16] This applied to any corporate body: the university of Bologna for example. The Commentators agreed that because the people was perpetual, it could enact measures which were similarly perpetual, in the case, for instance, of legislation and banishment. What is significant from the perspective of political theory is Bartolus' and above all Baldus' acute perception of the abstract and perpetual aspects of the *populus* of a city-republic. Kantorowicz also referred to D.5.1.76 as a source for the notion of the immortality of the *populus*.[17] This text stating that the people which is now is the same as that which existed a hundred years ago whose members are all dead, was taken by Glossators and Commentators to indicate the sempiternity of the people but in itself had no connection to corporation theory. Baldus, commenting on this passage said, "The people however never dies, as this text says" – a conventional juristic opinion.[18]

Our jurists may reasonably be seen as working with concepts of state, because they accepted that such city-republics possessed territorial sovereignty and independent legal systems. Bartolus and Baldus made a distinctive contribution by using corporation theory:

---

[14] "Omnis numerus eorum, qui loco unius substituuntur, pro singulari persona habendus est, ut [D.35.1.56]. Est et quedam persona universalis que unius persone intellectum habet, tamen ex multis corporibus constat, ut populus, ut [D.46.1.22]; et hec persona similiter loco unius habetur et individuum corpus reputatur […] facit [D.4.3.9,1]" (ad C.6.26.2: Baldus, *Lectura in VI-IX libros Codicis*, fol. 65r). See KTB, p. 304.

[15] Ad D.1.4.3 (Baldus de Ubaldis, *Lectura super prima et secunda parte Digesti veteris*, [Lyon], Johannes Siber, 1498, fol. 21v).

[16] "Quero nunquid civitas durans in novis civibus non naturalibus sed adventiciis dicatur eadem civitas? Respondeo sic […] quia quod universale est non potest morte perire sicut homo in genere non moritur" (Baldus de Ubaldis, *Commentarium super pace Constantie*, ad v. "Imperialis clementie", Pavia, Leonardus Gerla, 1495, fol. 1v). See KTB, p. 304.

[17] KTB, p. 295.

[18] "Populus tamen nunquam moritur, ut hic dicit textus" (Baldus, *Lectura super prima et secunda parte Digesti veteris*, fol. 221r).

indeed, by stressing the abstract and perpetual aspects, they produced a new kind of state theory. In the Aristotelian tradition, the state tended to be identified with its members, a view followed by Aquinas who understood the state as a unity of order of its members. The juristic corporational approach differed therefore from a straightforward organic view of the state: it could be described as being abstract organic. Nominalist theologians and philosophers, such as William of Ockham, held that any group could only be identified with the real individuals who composed it and therefore rejected the jurists' way of thinking.[19]

Quentin Skinner and others identified as the determining characteristic of early modern state theory, that the state was an abstract locus of power distinct from its members and government.[20] How did the juristic application of corporational concepts compare with this interpretation? Common to both views were the notion of abstraction and the distinction between the state on the one hand and its members and government on the other. The crucial difference resided in this: the juristic view saw the corporation of the city-*populus* as an abstraction from the members composing it, whereas the early modern state concept entirely separated the state from its members and government. Both views worked as satisfactory notions of state. The possible objection, that to identify the city-*populus* with a corporation was to place it on the same level as any other corporate body, and thus to deny by implication that it could be a state, did not affect matters, because for Bartolus and Baldus the state was a special kind of corporation.

3. Baldus' use of corporation theory in his treatment of kingdoms

Unlike Bartolus, Baldus also gave considerable attention to questions of kingdoms and kingship. Indeed, the highest level of abstraction and complication that Baldus reached was in his application of corporation theory to kingdoms. As in the case of city-republics, Baldus also developed an argument for the full legitimacy of the sovereignty of kings on a *de facto* basis. He recognised that peoples could elect their own kings on the basis of the *ius gentium*. It has to be said, however, that Baldus produced no explanation of why he accepted both the purely human origins of kings and kingdoms through the *ius gentium* and also theocratic sources for the origins of kingship.[21]

There was one text in particular which stood out as the main place where Baldus developed his corporational interpretation of kingship. This was *Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490 (= *Cons*., 3.159, ed. Venice, 1575), the passage which Kantorowicz homed in on. Baldus built up his arguments to show that a king's contracts made in the name of his kingdom were binding on his successors: "Some things, however, derive from office, and these are always perennial and eternal. […] Of this kind are the contracts of kings who

[19] See, for instance, Ockham's express rejection of the juristic *persona ficta* concept in his *Tractatus contra Benedictum*, c. 8, in *Guillelmi de Ockham Opera politica*, ed. by Sikes J.G., R.F. Bennett, H.S. Offler, vol. 3, Manchester, Manchester University Press, 1956, p. 189.

[20] See, for instance, Skinner Q., *The state*, in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. by Ball T., J. Farr, R.J. Hansen, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 90-131, at p. 112.

[21] For a discussion of this apparent problem see Canning, *Political Thought of Baldus*, pp. 213-215.

make contracts in their own name and that of their kingdom or people".[22] In a material sense, the kingdom was a territorial entity and was also in its corporeal aspect identified with the human beings composing it: "For the kingdom contains within itself not only its material territory: the races and peoples of the kingdom themselves are also collectively the kingdom".[23] But he also considered that the kingdom was distinct from its human members in its abstract and perpetual aspect as the corporation (*universitas*) or "republic" of the kingdom (*respublica regni*). His usage of the term, *respublica*, in connection with a kingdom illustrated clearly that *respublica*, in itself, did not describe a political entity with a republican form of government. *Respublica* was a term analogous to 'state' and could apply whether the form of government was monarchical or republican in the sense of popular. He applied the term *respublica* equally well to describe the Italian city-republics. Baldus then applied another level of abstraction, that of the royal office or *dignitas* which, like the kingdom as a corporation, did not die and lived on when its mortal incumbent died:

> In a kingdom the office which does not die should be considered, and also the corporation or *respublica* of the kingdom which lives on even when kings have come to an end, for the *respublica* cannot die; and for this reason it is said that the *respublica* does not have an heir because it lives forever in itself.[24]

He held that the immortal corporation of the kingdom created a similarly undying legal person, the royal office or dignity (*dignitas*), which it conferred on its mortal king to operate and act thereby for the kingdom which did not act for itself:

> The person who concedes is not dead here, namely the *respublica* itself of the kingdom, for it is true to say that the *respublica* does nothing for itself; the ruler of the *respublica*, however, acts in virtue of the *respublica* and the office conferred on him by the same *respublica*.[25]

Baldus explained that there were two completely different kinds of person in the king, his human and mortal person and an abstract and perpetual legal person (his *dignitas*) – for Kantorowicz, the classic formulation of the theory of "the king's two bodies":

---

[22] "Quedam vero procedunt a sede, et ista semper sunt perennia et eterna, […] huiusmodi sunt contractus regum, qui contrahunt nomine suo et regni seu gentis sue" (*Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v). See KTB, p. 398.

[23] "Nam regnum continet in se non solum territorium materiale, sed etiam ipse gentes regni et ipsi populi collective regnum sunt" (*Cons*., 1.359, fol. 109v, ed. Brescia, 1490). Compare *Cons*., 3.283, ed. Brescia, 1491 (= *Cons*., 1.333, ed. Venice, 1575). See KTB, p. 304.

[24] "In regno considerari debet dignitas, que non moritur, et etiam universitas seu respublica regni, que etiam exactis regibus perseverat, non enim potest respublica mori, et hac ratione dicitur quod respublica non habet heredem quia semper vivit in semetipsa" (*Cons*. 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v). See KTB, p. 398.

[25] "Non est mortua hic persona concedens, scilicet ipsa respublica regni, nam verum est dicere quod respublica nihil per se agit, tamen qui regit rempublicam agit in virtute reipublice et dignitatis sibi collate ab ipsa republica" (*Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v). See KTB, p. 400.

> Moreover, two things coincide in the king: his human person and what he signifies [i.e. his *dignitas*]. And that signification itself which is something relating to the intellect perseveres forever in a mysterious manner, although not in a corporeal one. For although the king may expire, what does that matter? The king certainly fills the place of two persons, as in [D.34.9.22].[26]

The king in other words was the instrument of his dignity which was the principal source of royal actions: "And the person of the king is the organ and instrument of that intellectual and public person; and that intellectual and public person is the principal source of actions, because more attention is paid to the capacity of the principal than of the instrument".[27] Thus when the individual king acted in the role of king, he did so not as himself but as personifying his *dignitas*. The full explanation of why royal contracts made through the exercise of the royal *dignitas* bound the king's successors was that they were made on the ultimate authority of the immortal *respublica regni* represented by the king: "The clear conclusion is that the said contract passes on because of its form, and also on account of the *dignitas* and authority of the person agreeing to it, as well as of the represented *respublica* itself which, as I have said, does not die".[28]

In another *consilium* which Kantorowicz considered (*Cons*.,3.241, ed. Brescia, 1491 = *Cons*., 1.271, ed. Venice, 1575), Baldus applied the same reasoning to determine whether the king could make contracts binding the fisc. The fisc was not the personal possession of the monarch but formed part of the *respublica regni* itself. The fisc, therefore, was, like the *respublica regni* also an undying legal person – as a result, any contracts made by the king binding the fisc or the *respublica regni* were perpetual:

> It has become customary concerning contracts to ask whether a king's or the emperor's contract can bind the *respublica* or the fisc. For if it can bind them, since the *respublica* and the fisc are essentially eternal and perpetual entities (although their dispositions often change), for the fisc never dies, as is noted in [D.2.3.1,4], it at once follows that the *respublica* of the kingdom and the fisc would be bound once and for all by a royal contract, especially because personal obligations of their nature are perpetual, as in [Inst., 4.12; D.44.7.44] […] And on this point it is to be said that the king can bind the fisc of his kingdom.[29]

---

[26] "Porro duo concurrunt in rege persona et significatio. Et ipsa significatio, que est quoddam intellectuale, semper est perseverans enigmatice, licet non corporaliter. Nam licet rex deficiat, quid ad rumbum? Nempe loco duarum personarum rex fungitur [D.34.9.22]" (*Cons*., 1.359 (ed. Brescia, 1490, fol. 109v). Compare *Cons*., 1.417, ed. Brescia, 1490, fol. 129r (= *Cons*., 3.217, ed. Venice, 1575). See KTB, p. 400.

[27] "Et persona regis est organum et instrumentum illius persone intellectualis et publice; et illa persona intellectualis et publica est illa que principaliter fundat actus, quia magis attenditur virtus principalis quam virtus organica" (*Cons.*, 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v). Compare *Cons*., 1.322, ed. Brescia, 1490, fol. 98r (= *Cons*., 3.121, ed. Venice, 1575). See KTB, p. 445.

[28] "Manifeste concluditur quod dictus contractus est transitorius ex forma, ac etiam ex dignitate et authoritate concedentis, necnon ex ipsa republica representata [representata ed. Venice, 1575; representatione ed. Brescia, 1490], que ut dixi non moritur" (*Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v).

[29] "Queri consuevit de contractibus, an contractus regis vel principis possit obligare rempublicam vel fiscum, quia si obligare potest, cum respublica et fiscus sint quid eternum et perpetuum quantum ad essentiam, licet dispositiones sepe mutentur, fiscus enim numquam moritur, ut no. in [D.2.3.1,4], statim sequitur quod ex regio contractu respublica regni et fiscus semel obligetur pro semper presertim quia personales obligationes

If however one were asking a different question – one about the development of state concepts – these passages are interesting in another way. Was Baldus in any sense using an idea of state which was tantamount to the early modern notion of an abstract locus of power operated by the ruler or government? The nexus between the *respublica regni* and the royal *dignitas* in his theory of kingship rather than his discussion of city-*populi* would be the place to look, because there he developed the element of abstraction a stage further. But it does not seem quite the same view.

As Kantorowicz noticed, Baldus also applied the same corporational way of thinking to the relationship between the emperor and the empire.[30] Because the empire was a sempiternal entity, the emperor's function was to conserve it. The individual emperor was mortal but the empire and the office (*dignitas*) through the exercise of which he served and acted for that empire were immortal. Baldus made this clear in a passage also from *Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490 (= *Cons*., 3.159, ed. Venice, 1575): "The emperor can die in his person, but the dignity itself or the empire is immortal".[31] Elsewhere he referred to the emperor as the mortal organ of his immortal office.[32] He also made it clear that the emperor was bound by the requirements of his perpetual office: "The emperor is not obliged to man but to God and his office, which is perpetual".[33] Similarly, as far as the empire was concerned the fisc was itself an immortal entity distinct from the individual emperor and for which he acted.[34]

4. Kantorowicz's comparison between Baldus and Dante

As a footnote, I should like to a revisit a passage quoted above from Baldus' commentary on C.6.26.2.[35] In discussing this, Kantorowicz was happy to make imaginative leaps and interconnections. In considering Dante's use of the notion of the possible or potential intellect in *Monarchia* (1.3.4-10), Kantorowicz said referring to this passage from Baldus that,

> It becomes obvious that Dante's ways of thinking and arguing were closely related to those of the jurists. Technically, Baldus said exactly what Dante had said before him, although Baldus stopped at his definition of a corporational "single intellect" and did not build up that teleology of the human species which was the very essence of Dante's idea of a moral-political and pedagogical world-monarchy.[36]

---

natura sua sunt perpetue, ut [Inst., 4.12; D.44.7.44] […] super quo articulo dicendum est quod rex potest obligare fiscum regni sui" (*Cons*., 3.241, ed. Brescia, 1491, fol. 72r). See KTB, p. 185.

[30] KTB, pp. 398-399 and p. 444.

[31] "Imperator in persona mori potest, sed ipsa dignitas seu imperium immortalis est" (*Cons*., 1.359, ed. Brescia, 1490, fol. 109v). See KTB, p. 398.

[32] Ad C.7.61.3 (Baldus, *Lectura in VI-IX libros Codicis*, fol. 252v). See KTB, p. 444.

[33] "Imperator […] non obligatur homini sed deo et dignitati sue, que perpetua est" (ad X.2.24.33, n. 5: Baldus, *Commentaria super decretalibus*, Lyon, 1551, fol. 315r). See KTB, p. 399.

[34] See Baldus ad C.10.1.Rubr. (Baldus de Ubaldis, *Lectura super tribus libris Codicis*, Pavia, Christophorus de Canibus, *c*. 1490, fol. 1v).

[35] Above note 14.

[36] KTB, p. 477. For medieval discussions of the Aristotelian notion of the possible or potential intellect, see, for instance, Kretzmann N., A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (ed. by), *The Cambridge History of Later*

This is a daring suggestion. Dante, however, was not using juristic terminology but Aristotelian philosophical categories. Because Dante incidentally referred to Averroes's commentary, *De anima*, his early opponent Guido Vernani mistakenly and misleadingly accused him of adopting the Averroist argument that there was one intellect for all mankind.[37] Kantorowicz correctly denied that Dante's thought at this point was Averroist, saying, "That Dante borrowed the notion of the 'universal intellect' from Averroes, whom he quoted quite frankly is evident; but it meant to Dante something different from Averroism".[38] Dante did not actually employ the concept of the universal intellect in this section of *Monarchia* – Kantorwicz was going beyond the evidence of the text. Furthermore, Baldus himself was simply developing purely juristic corporational ideas and there was in fact no link to Dante's thought in this matter: they were not arguing in the same way.

5. Conclusion

The huge academic success of *The king's Two Bodies* and its very wide readership meant that many more scholars came to hear about the works of Baldus. Kantorowicz performed the signal service of assuming and demonstrating the importance of his corporation theory and thus contributed to the recognition that this seemingly abstruse matter was in fact central to the understanding of late medieval political thought. The notion of the king's two bodies caught the academic public's imagination and the discerning reader would understand from Kantorowicz's masterpiece that Baldus performed a starring role in the elaboration of this concept. Gierke had been there before him in appreciating Baldus' achievement in this respect but Kantorowicz popularised it. In terms of the history of political thought, Baldus' elaboration of notions of state couched in corporational terms, as applied to both city-republics and kingdoms, was of the first importance. Kantorowicz himself did not go down this road but his study of Baldus' theory of the abstract elements of corporations and the relationship, which these intellectually perceived aspects bore to the human beings who composed and ruled these immortal corporate bodies, greatly aided the development of later interpretations.

Medieval Philosophy, 1100-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 595-601 and 613-615. For a discussion of Dante's use of the concept see, for instance, *Dante's Monarchia*, translated with an introduction and commentary by R. Kay, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998, pp. XXII-XXVI.

[37] See Dante, *Monarchia*, 36, 1.3.9. See also Guido Vernani, *De reprobatione Monarchie composito a Dante Alighiero Florentino*, critical text in Kaeppeli Th., "Der Dantegegner Guido Vernani, OP, von Rimini", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28 (1937-1938), pp. 107-146, at 127-128. See the discussion of Vernani's accusation in Cassell A.K., *The Monarchia Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia" Composed by Dante, and Pope John XXII's Bull, Si fratrum*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2004, pp. 55-60.

[38] KTB, p. 475.

Bibliography

Accursius, *Glossa ordinaria*, Venezia: Baptista de Tortis, 1498.

Baldus de Ubaldis, *Commentaria elegantissima super decretalibus […]*, Lyon, Petrus Fradin, 1551.

Baldus de Ubaldis, *Commentarium super pace Constantie*, Pavia, Leonardus Gerla, 1495.

Baldus de Ubaldis, *Consiliorum sive responsorum volumina I-V*, Venezia, Hieronymus Polus, 1575; anastatic reproduction Torino, Bottega d'Erasmo, 1970.

Baldus de Ubaldis, *Lectura in VI-IX libros Codicis*, [Lyon, Johannes Siber, 1498].

Baldus de Ubaldis, *Lectura super prima et secunda parte Digesti veteris*, [Lyon], Johannes Siber, 1498.

Baldus de Ubaldis, *Lectura super prima et secunda parte Infortiati*, [Lyon], Johannes Siber, 1498.

Baldus de Ubaldis, *Lectura super tribus libris Codicis*, Pavia, Christophorus de Canibus, *c*. 1490.

Baldus de Ubaldis, *Partes I-V Consiliorum*, Brescia, Boninus de Boninis, 1490-1491.

Black J., *Absolutism in Renaissance Milan. Plenitude of Power under the Visconti and Sforza 1329-1535*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Canning J., *Ideas of Power in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Canning J., *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th series, 6).

Carlyle R.W., A.J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. 6: *Political Theory from 1300 to 1600*, Edinburgh/London, W. Blackwood and Sons, 1936.

Cassell A.K., *The Monarchia Controversy. An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia" Composed by Dante, and Pope John XXII's Bull, Si fratrum*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2004.

Dante Alighieri, *Monarchia*, translated with an introduction and commentary by R. Kay, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1998 (Studies and Texts, 131).

Friedberg Ae. (ed. by), *Corpus iuris canonici*, 2 vols., Leipzig 1879-1881, reprint Graz 1959.

von Gierke O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. 3: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin, Weidmann, 1881, reprint Graz 1954.

Kaeppeli Th., "Der Dantegegner Guido Vernani, OP, von Rimini", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28 (1937-1938), pp. 107-146.

Kretzmann N., A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, 1100-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Krueger P., Th. Mommsen, R. Schoell, W. Kroll (ed. by), *Corpus iuris civilis*, 3 vols., Berlin 1877-1895.

Meier U., *Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München, R. Oldenbourg, 1994.

Roberti M., *Il corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuiricida*, in *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento*, vol. 4, Milano, Giuffrè, 1939, pp. 37-82.

Ryan M., "Bartolus of Sassoferrato and Free Cities", *Transactions of the Royal Historical Society*, 6th series, 10 (2000), pp. 65-89.

Skinner Q., *The state*, in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. by Ball T., J. Farr, R.J. Hansen, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 90-131.

William of Ockham, *Tractatus contra Benedictum*, in *Guillelmi de Ockham Opera politica*, ed. by Sikes J.G., R.F. Bennett, H.S. Offler, vol. 3, Manchester, Manchester University Press, 1956, pp. 157-322.

Dante, l'immagine del potere e le parole della giustizia. Attraversando *Federico II, Imperatore* di Ernst Kantorowicz

Giuseppe Polimeni

Nella (ri)costruzione dell'immagine di Federico II imperatore, mettendo in contrasto la prova dei documenti e le testimonianze dei contemporanei,[1] la voce di Dante è per Kantorowicz in primo luogo un riferimento a doppia valenza: viene per lo più chiamata in appoggio e a verifica delle testimonianze documentarie, ma non manca di rivelarsi fonte utile a chiarire aspetti essenziali delle scelte di governo e di politica culturale del sovrano.

Attraversando *Federico II, Imperatore*, libro che ha segnato gli studi storici sul secolo XIII, il saggio si propone di chiarire come l'opera di Dante venga utilizzata dallo storico per verificare il formarsi del mito e della proiezione del potere nel corso del Duecento. Il concetto di sovranità imperiale che le opere dantesche ci consegnano ha come fulcro l'ideale di una 'giustizia' considerata come momento sostanziale e portante di una visione politica. Nella strategia messa in atto da Federico la letteratura e l'esperienza della scuola poetica siciliana sono, secondo lo storico, strumento di definizione di un orizzonte culturale che sostiene e alimenta l'idea di sovranità, rivelandosi elemento nodale in un più complesso sistema di relazioni di potere.

1. «Qua dentro è 'l secondo Federico»: l'immagine del potere di Federico

Dietro il racconto della figura storica (e ben presto leggendaria) di Federico, il potere, nella sua costruzione e nelle forme che acquisisce e mantiene, si dimostra elemento portante della narrazione in *Federico II, Imperatore*: la ricostruzione critica di un personaggio e di un tempo suona invito a riflettere sul concetto di maestà imperiale così come si realizza nel medioevo, e nel Duecento in particolare, e a osservare nell'ascesa di un personaggio il percorso esemplare di chi imprime una svolta al corso degli eventi e al modo di intendere la politica, facendosi modello di un concetto di regalità.

Se è vero che Dante viene chiamato in causa come testimone di una parabola politica che si perpetua nella memoria del secolo, Kantorowicz non manca di ricordarci che anche (e forse proprio) attraverso la poesia della *Commedia* quel potere e la sua immagine entrano, a distanza di due generazioni, nell'immaginario condiviso d'Europa; non certo soltanto testimone, Dante diventa, naturalmente, il motore che propaga l'immagine di Federico II e il concetto di potere a lui legato, costruendone la sopravvivenza nel tempo e garantendone sul versante della letteratura, e perciò della fama, la durata nei secoli. Nella prospettiva di quella moltiplicazione dell'immagine, sarà interessante considerare come la proiezione del personaggio e della sua vicenda venga fissata dal testo letterario.

---

[1] Si fa d'ora in avanti riferimento a KFZ it. (edizione 1981, ristampa 1988).

Il libro di Kantorowicz suggerisce, in prima istanza, di verificare la presenza di Federico II nella *Commedia*: se nel *De vulgari eloquentia* la lode del volgare siciliano viene motivata con il riferimento alla grandezza politica e morale di Federico e del *benegenitus* Manfredi (anche in contrasto con l'immoralità dei sovrani presenti), nel poema l'imperatore è citato da Farinata degli Uberti tra i «più di mille» con cui giace; la figura non appare in primo piano, ma assegnata a una citazione condivisa con il cardinale Ottaviano degli Ubaldini, forse contrappasso d'autore per chi ha voluto segnare con la sua presenza la storia e l'avvenire.[2]

Il riferimento a Federico, e questo non sfugge alla critica, viene dalla bocca di un ghibellino, punito nel «sesto cerchio de l'inferno» tra gli 'eretici':

> E già 'l maestro mio mi richiamava;
> per ch'i' pregai lo spirto più avaccio
> che mi dicesse chi con lu' istava.
> Dissemi: "Qui con più di mille giaccio:
> qua dentro è 'l secondo Federico
> e 'l Cardinale; e de li altri mi taccio".[3]

«Federico – scrive il Villani – menava vita epicurea, non facendo conto che mai altra vita fosse». Non è un caso, nota Anna Maria Chiavacci Leonardi, che i nomi che Dante fa per gli epicurei appartengono a due grandi personaggi ghibellini. E precisa: «l'eresia epicurea veniva di fatto a coprire in qualche modo, nella coscienza popolare, la stessa area della parte ghibellina, assumendo un colorito più politico che religioso».[4]

Il nodo è naturalmente quello complesso dei rapporti tra Federico e il papato, o comunque tra una visione della maestà imperiale e una certa visione di quel potere papale; Dante sceglie qui una condanna senza aggettivi, priva di determinazioni, lasciandola all'oggettività del luogo e della pena, come alla voce perentorea e asciutta di Farinata.

2. «Humana secuti sunt, brutalia dedignantes»: la politica a misura d'uomo

Potrebbe destare qualche stupore che, in continuità con quanto leggiamo in *De vulgari eloquentia* I, XII, quasi specularmente ai temi espressi nell'«orazion picciola» del canto XXVI dell'*Inferno* («fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza»[5]), Dante non dedichi a Federico un canto o terzine significative, e ciò soprattutto in rapporto ad altri personaggi della politica, a partire dallo stesso Manfredi, che porta al centro della sua poesia. Vale la pena di rileggere all'inizio del nostro percorso la *laudatio* affidata al *De vulgari eloquentia*:

---

[2] Si rimanda a questo proposito a Manselli R., *Federico II*, in *Enciclopedia dantesca*, dir. da Bosco U., vol. 2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 825-828.

[3] Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di Chiavacci Leonardi A.M., 3 voll., Milano, Mondadori, vol. 1, 1991, *Inferno*, X, vv. 115-120, pp. 326-327.

[4] Dante, *Commedia*, *Inferno*, X, pp. 326-327, nota.

[5] Dante, *Commedia*, *Inferno*, XXVI, vv. 119-120, pp. 788-789.

> Sed hec fama trinacrie terre, si recte signum ad quod tendit inspiciamus, videtur tantum in obproprium ytalorum principum remansisse, qui non heroico more sed plebeio secuntur superbiam. Siquidem illustres heroes, Fredericus cesar et benegenitus eius Manfredus, nobilitatem ac rectitudinem sue forme pandentes, donec fortuna permisit humana secuti sunt, brutalia dedignantes. Propter quod corde nobiles atque gratiarum dotati inherere tantorum principum maiestati conati sunt, ita ut eorum tempore quicquid excellentes animi Latinorum enitebantur primitus in tantorum coronatorum aula prodibat; et quia regale solium erat Sicilia, factum est ut quicquid nostri predecessores vulgariter protulerunt, sicilianum voc[ar]etur: quod quidem retinemus et nos, nec posteri nostri permutare valebunt.[6]

Se è vero che la *Commedia* non ha un canto dedicato alla figura di Federico, il poema propone in filigrana una riflessione su una temperie culturale che a quella figura deve tutto: Dante prende posizione nei confronti di Federico parlando non direttamente di lui, ma della sua corte, lasciando raccontare il suo tempo e le sue scelte ad altre voci.

Se Kantorowicz riconosce che nella definizione del mito e dell'immagine del potere la letteratura riveste un ruolo di primo piano, intuisce e lascia intendere ai suoi lettori che non è sempre possibile (e corretto) distinguere tra documento e letteratura, soprattutto per il secolo che sta attraversando lasciandosi condurre sulle spalle del suo personaggio. Il concetto del ruolo 'politico' della letteratura è comunque ben presente a colui che studia le fonti della vita e del potere di quel sovrano, e in generale vuole indagare il nucleo vitale della sovranità: ogni scavo, anche il più piccolo, fa emergere questa centralità, declinata in modi e forme diverse.

È la letteratura che segna da subito, nel libro di Kantorowicz, la soglia di una storia che Federico acquisisce e al tempo stesso si lascia alle spalle. Quando il *puer Apulie*[7] affronta con coraggio la spedizione in Germania, i poeti fanno di lui, con naturalezza e senza forzature, il personaggio che incarna l'ottica cortese:

> Intorno a quest'epoca, e fors'anche alcuni anni più tardi, Almerico di Peguilain, il trovatore ospite del conte di Monferrato, affermava che solo dopo le gesta di Federico poteva prestar fede a quelle di Alessandro Magno, a cui non aveva mai creduto: perché lo Staufen, "il medico di Salerno", aveva fatto rivivere la generosità, sino allora "malata". Altre doti ancora celebravano i trovatori di Federico: la giovinezza, la gioia, la bellezza, che corrispondeva in tutto all'immagine che del re avevano i Minnesänger, dalla statura media alla chioma bionda, e soprattutto la *milte*, la generosità, di cui era stato modello il re di Macedonia.[8]

All'inizio della vicenda politica e storica ricostruita da Kantorowicz la *generosità* è il perno dei valori che distinguono il giovane sovrano nella lode dei contemporanei. Questa dote i poeti proiettano in prima battuta sul personaggio, che pare agire per incarico divino:

---

[6] Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Mengaldo P.V., in Dante Alighieri, *Le opere minori*, vol. 3, t. 1: *De vulgari eloquentia; Monarchia*, a cura di Mengaldo P.V., B. Nardi, Milano/Napoli, Ricciardi-Mondadori, 1979, 1996[2], I, XII, 3-4, pp. 100-102. D'ora in avanti le citazioni del *De vulgari eloquentia* sono tratte dall'edizione Mengaldo.

[7] KFZ it., p. 53.

[8] *Ibidem*.

in questo punto si fonde la tradizione medievale di Alessandro (già era presente anche tra le figure della cattedrale di Trani), rielaborata dalla poesia trobadorica e ben nota a chi narra le gesta dell'imperatore; Federico veste i panni di un'icona della tradizione medievale, che in quel momento conosce una circolazione diffusa e una fama trasversale.

Se questa è la prima soglia di una definizione culturale dei temi del potere, così come si riflette nella poesia costruendosi attraverso di essa, resta da domandarsi se il giovane Federico abbia intuito fin dall'inizio della sua ascesa il ruolo della parola nella formazione e nella comunicazione dell'immagine del sovrano, al presente e nel futuro. Kantorowicz non ha una risposta univoca su questo tema; in luoghi e in momenti diversi del libro non manca però di riservare a questo aspetto grande attenzione, avendo notato che l'imperatore vive dentro le sue fonti, le costruisce a sua immagine e somiglianza, le plasma con riferimento a ciò che vuole comunicare.

Nel Duecento la politica, e quindi la storia, si decidono sul filo della parola, prima e più che su quello della spada; sono le parole (non tanto quelle dette, ma quelle che si coagulano intorno a Federico) a segnare la novità di una figura che rompe con i canoni del passato. È significativo a questo proposito il rilievo che pone la figura di Federico nel contesto delle lotte del suo tempo:

> Il concetto di *ghibellino* comprendeva, nel tredicesimo secolo, la chiarezza e la libertà laiche del pensiero, spesso confinanti con l'eresia (che trovavano posto anche nella chiesa, ma che essa chiesa giudicavano dal difuori e nel suo complesso). Onde un partigiano dell'impero potè dire della *Divina Commedia*, secondo quanto riferisce Benvenuto da Imola: chi non fosse ghibellino non avrebbe mai potuto comporre una simile opera.
> Le due denominazioni furono usate per la prima volta a Firenze in occasione delle lotte scoppiate dopo una cerimonia nuziale del 1216 fra le due famiglie dei Buondelmonti e degli Amidei: i primi, partigiani di Ottone, si chiamarono *guelfi*; i secondi, sostenitori di Federico, *ghibellini*. Non si trattava dunque ancora di essere per l'imperatore o per il papa – perché allora il papa sarebbe stato ghibellino –; solo più tardi, divenuto imperatore Federico II, *ghibellino* significò essere per l'impero, e *guelfo* per il papa.[9]

Nella città che, come ha notato Francesco Bruni, appare sempre più «divisa», la spaccatura ideologica di adesione a una parte corre sul filo delle definizioni, di un'appartenenza scandita e decisa dai termini, e perciò dalla lingua, oltre che dalle scelte politiche. La separazione è sancita dalle parole 'guelfo'/'ghibellino' che, come segnala Kantorowicz, negli anni verranno riempite di un altro significato, restando però legate a quella sostanza iniziale, a quel momento e soprattutto al personaggio che le ha generate e messe in campo.[10]

---

[9] KFZ it., p. 59.

[10] Cfr. il fondamentale contributo di Bruni F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2010. Non pare un caso che dentro l'alveo culturale (e lessicale) fiorentino abbia inizio l'esperienza civile e politica di Dante, che guelfo era, ma che, per Kantorowicz, in linea con il suggerimento di Benvenuto da Imola, non poteva che dirsi, nella sostanza, ghibellino.

3. Le parole della giustizia

Nel libro su Federico II, tra i percorsi danteschi possibili, sarà allora lecito seguire la direzione più strettamente connessa alla riflessione sulla lingua, nella sua relazione con gli eventi e i modelli della politica nel secolo XIII.

Dante partecipa al dibattito sulla legittimità del potere e lo fa, come altri suoi contemporanei, riflettendo sulle origini di Federico, sulla figura della madre del sovrano. I versi del canto III del *Paradiso* dedicati a Costanza consegnano alla memoria del secolo XIV una figura che fa sentire il suo riflesso sull'immagine del figlio:

> E quest'altro splendor che ti si mostra
> da la mia destra parte e che s'accende
> di tutto il lume de la spera nostra,
> ciò ch'io dico di me, di sé intende;
> sorella fu, e così le fu tolta
> di capo l'ombra de le sacre bende.
> Ma poi che pur al mondo fu rivolta
> contra suo grado e contra buona usanza,
> non fu dal vel del cor già mai disciolta.
> Quest'è la luce de la gran Costanza
> che del secondo vento di Soave
> generò 'l terzo e l'ultima possanza.[11]

Kantorowicz si accorge subito della «luce de la gran Costanza», considerando l'origine di Federico, e pone il riferimento all'inizio del suo libro, a segnare uno stigma in un fatto che precede e annuncia Federico.[12]

Senza dimenticare i natali di Federico («il Natale», precisa Kantorowicz), è però direttamente sul sovrano che si proietta il grande tema della costruzione dell'immagine del potere. Non è una costruzione diretta, come avverrà in altri momenti della storia: resosi conto, forse da subito, che è da chi lo circonda che può venire la definizione più alta e riuscita di sé stesso, l'imperatore lavora sistematicamente a questa costruzione, pur intuendo che non basta, o forse nuoce, un'immagine formulata da una letteratura che loda direttamente e senza riserve.

Se tra la fine del secolo XII e l'inizio del XIII i signori hanno trovato cantori che tessevano le lodi in cambio dell'ospitalità e del sostegno concreto, al nuovo sovrano il modello dei trovatori appare legato al passato, formulato intorno a un paradigma di dipendenza parassitaria dal potere. Sono ormai necessari un nuovo ruolo e una nuova posizione per la letteratura nella costruzione dell'immagine del potere: alle radici di questa scelta di radicale mutamento nel rapporto tra letteratura (e lingua) e potere è la fondazione dell'università di Napoli, stabilita con un editto della primavera del 1224.[13]

In questo, come in altri ambiti toccati da Federico, tema centrale si rivela quello della giustizia:

---

[11] Dante, *Commedia*, *Paradiso*, III, vv. 109-120, pp. 96-98.
[12] KFZ it., pp. 6-7.
[13] KFZ it., p. 117.

> […] l'università viene creata espressamente per formare uomini abili ed esperti nel servire l'impero, ai quali affidare anche l'amministrazione della giustizia in Sicilia. […] Si creava così per la prima volta una università puramente statale, diversa da ogni altra scuola superiore cittadina od università ecclesiastica, nel senso che qui non s'insegnava per la scienza ma per lo stato, non si formavano chierici vaganti ma funzionari. Se erano sinora mancate scuole di questo tipo, lo si doveva ai ristretti bisogni del tempo, quando bastavano, per l'amministrazione della giustizia, conti e vescovi […]. Solo nello stato di Federico II si fece sentire la necessità che l'amministrazione passasse nelle mani di laici con buona formazione intellettuale e salda preparazione giuridica. […] A Napoli, insomma, si dovevano crescere uomini che fossero non solo all'altezza della chiesa e dei comuni, ma in grado altresì di porsi come antagonisti di queste due potenze.[14]

La nascita dello *studium generale* ha lo scopo di formare una classe di potere (e prima naturalmente di conoscenza), anche in rapporto ai termini della formazione garantiti fino a quel momento dalla Chiesa e dai comuni.

Dietro la fondazione dello *studium* c'è un disegno di politica culturale forte e definito, che non sfugge a Kantorowicz:

> Interdette ai sudditi le università straniere, Federico provvide ad assicurare alla sua fondazione l'esclusività del regno, vietando a chiunque di insegnare le discipline impartite all'università. Così, tutte le scuole che prima lo facevano furono obbligate a chiudere.
> […] L'università doveva servire a trattenere in patria le forze migliori che, allevate in uno spirito d'obbedienza all'imperatore, servissero compattamente soltanto lui e lo stato.[15]

Non ci sono parole più esplicite per descrivere le scelte di un sovrano e l'idea che formare una classe dirigente significa anche poterla governare: lo storico lascia intendere che il processo è molto complesso, ma che Federico mostra di dominarlo profondamente.

Il tema della giustizia, centrale anche nella ricorrenza lessicale dell'area semantica, torna in vari luoghi della riflessione sull'imperatore, declinato in forme e motivi diversi. La possibilità di una giustizia sciolta dall'uso che poteva farne la Chiesa diventa momento essenziale. Non è un caso che Kantorowicz parli di questo nodo problematico citando il giudizio di Napoleone, che la ragione cronologica potrebbe far apparire distante.[16]

Il concetto di «sacerdozio della giustizia» è la novità sostanziale che Federico introduce nell'amministrazione della 'cosa pubblica':

> Anche nell'organizzazione di questo primo gruppo di funzionari che l'occidente abbia conosciuto, in questo sacerdozio della giustizia, viene ad espressione il contenuto ieratico: "Ordine della giustizia", "Ordine degli officiali", designa Federico stesso il corpo dei funzionari, e questa tensione all'ordine spicca ben chiaramente quando, a proposito dei gradi più alti dell'ufficialità, i giustizieri, si cerca di adattare al latino le titolature, che tradizionalmente si riducevano a quelle di gran giustiziere e di gran giustiziere di corte.[17]

---

[14] KFZ it., pp. 117-118.
[15] KFZ it., pp. 118-119.
[16] KFZ it., p. 249.
[17] *Ibidem*.

Questo sacerdozio caratterizza profondamente la politica di formazione dei funzionari:

> Federico II cercò di insufflare nel nuovo corpo di funzionari qualcosa di simile allo spirito dell'ordine. Ai giustizieri non era lecito conoscere altro legame che non fosse quello verso l'imperatore e il servizio della giustizia, né essere implicati in alcun affare privato nelle loro province […].[18]

Il grande tema della giustizia si riflette e prende corpo in una sfera di vocaboli ampia, ma sempre coerentemente riferita a questo nucleo tematico e lessicale.[19] La costruzione del funzionario passa anche per la lingua e trova nel latino, come più tardi nel volgare, la sua espressione.

Basterà notare che con il riferimento alla poesia di Guido delle Colonne, giudice, sebbene di un'altra generazione, si apre il giudizio di Dante sul volgare siciliano, e quindi sulla corte di Federico, nel *De vulgari eloquentia*. La critica si è domandata per quale ragione Dante, di tutti i siciliani, abbia ripreso qui solo Guido, assegnando a Giacomo da Lentini l'epiteto di Apulo (per poi citarlo altrove, come vedremo, in un ruolo fondamentale nella codifica del *dolce stil novo*).

Naturalmente è lecito sospettare che dietro questa scelta possa stare la volontà di dar voce qui al riferimento più direttamente utile, al giudice, al funzionario, prima di parlare di Federico. Giacomo è invece *apulo*, legato cioè alla terra eletta da Federico come sede della *curia*: la precisazione del luogo di provenienza sancirebbe nella distanza l'appartenenza alla corte pugliese.

Come sappiamo, Dante affida a questo capitolo del *De vulgari eloquentia* un giudizio destinato a diventare canone. Dopo aver passato al setaccio gli altri volgari italiani, arriva al siciliano:

> Et primo de siciliano examinemus ingenium: nam videtur sicilianum vulgare sibi famam pre aliis asciscere eo quod quicquid poetantur Ytali sicilianum vocatur, et eo quod perplures doctores indigenas invenimus graviter cecinisse, puta in cantionibus illis "Ancor che l'aigua per lo foco lassi", et "Amor, che lungiamente m'hai menato".[20]

Nota Tavoni (in stretta consonanza con memorabili pagine di Gianfranco Contini) che il legame con Guinizzelli per queste canzoni è strettissimo: l'euristica delle immagini, la ricerca del rapporto con la natura letta in una chiave simile a quella che sarà di Guido Guinizzelli. E precisa: «Ma come abbiamo già visto, è Federico a riverberare sulla scuola la grandezza e l'importanza per il canone e per la nascita della nuova poesia».[21]

Il paragone con il presente è per Dante centrale. Si tratta di un confronto tra tipologie di sovrani e tra modelli di potere:

---

[18] KFZ it., p. 250.

[19] KFZ it., p. 253.

[20] Dante, *De vulgari eloquentia* (ed. Mengaldo) I, XII, 2, pp. 98-100.

[21] Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Tavoni M., in Dante Alighieri, *Opere*, ed. diretta da Santagata M., Milano, Mondadori, 2011, pp. 1267-1271, e in particolare p. 1265, nota.

> Racha, racha. Quid nunc personat tuba novissimi Frederici, quid tintinabulum secundi Karoli, quid cornua lohannis et Azonis marchionum potentum, quid aliorum magnatum tibie, nisi "Venite carnifices, venite altriplices, venite avaritie sectatores"?[22]

4. Uno stile curiale

La domanda formulata nel *De vulgari eloquentia* a questo punto torna a proiettarsi sulla figura di Federico II e sui suoi funzionari, su quella cancelleria che il sovrano costruisce consapevolmente, con grande tenacia: a quella schiera di uomini della giustizia appartengono i poeti della sua scuola.

Luogo di pratiche giuridiche e di esercizio del potere, la *cancelleria* si trasforma così in *scuola*. In questo processo di trasformazione la figura centrale non può non venire, secondo Kantorowicz, da Capua, dove fiorisce un magistero di *ars dictandi* famoso in Italia e in Europa. Capuano è appunto Pier delle Vigne.

Federico lo accoglie subito a corte e ne fa il volano della sua politica. A lui, che proviene dalla scuola di stilisti di Capua, affida la trasformazione della cancelleria in uno strumento di formazione e di cultura:

> Appunto allo sforzo dell'imperatore di portare la sua cancelleria all'altezza di quello stile curiale, dovette forse Pier delle Vigne se la raccomandazione dell'arcivescovo di Palermo gli valse l'accettazione alla corte suprema, poiché, presumibilmente, già la supplica offriva la prova delle sue straordinarie capacità.[23]

La centralità di Pier delle Vigne in questo disegno si rivela assoluta, soprattutto perché la sua figura e la sua attività nell'*ars dictandi* sono strettamente collegate all'abilità nello scrivere lettere. Epistolografo raffinatissimo, viene nominato 'logoteta': «ordinatore delle parole», diviene «il portavoce del pensiero e dell'azione di Federico II, il creatore del linguaggio imperiale e del suo tono maestoso».[24] Nella struttura gerarchica della manifestazione e della comunicazione della maestà, l'epistola diventa elemento centrale nella costruzione del potere, sia per trasmettere ordini, sia per mostrare la forza, culturale e nello specifico linguistica, della corte.

Quello che era l'eloquenza legata al foro nella Roma antica, nota Kantorowicz, lo stile epistolare è nella corte di Federico; così Pier delle Vigne viene naturalmente paragonato a Cicerone:

> L'imperatore, coi suoi manifesti, doveva guadagnarsi l'opinione pubblica mondiale, che per questo sovrano dell'impero universale cristiano teneva luogo dell'antico foro: l'arte di scriver lettere corrispondeva qui, dunque, alla retorica forense di Roma e delle città elleniche. A buona ragione, pertanto, si paragonò sempre più il retore capuano Pier delle Vigne a Cicerone.
> Ed era di grande significato che Pier delle Vigne avesse saldamente legato alla corte suprema, anzi trapiantato nella cancelleria imperiale la scuola dei *dictatores*, fiorente a Capua in apertura di secolo, dalla quale egli pure derivava. La cancelleria divenne così essa stessa scuola di *ars dictandi*,

[22] Dante, *De vulgari eloquentia* (ed. Mengaldo), I, XII, 5, p. 102.
[23] KFZ it., p. 274.
[24] KFZ it., p. 271.

> e la vita letteraria di corte vi aveva il suo centro. Tutto quello che fa pensare all'umanesimo, e che viveva alla corte imperiale: il legame con l'antichità, il culto di Roma dell'imperatore, l'aspetto cesareo delle forme e dei titoli, i paragoni e le immagini; tutto questo aveva le sue radici nella cerchia del capuano e della sua famiglia di dotti, alla quale, per di più, dava esca la presenza di un vero Cesare. L'influenza era reciproca: Federico II poteva darsi l'atteggiamento di un Cesare perché i suoi erano in grado di recepirlo come tale; e doveva assumere l'atteggiamento d'un Cesare, perché lo stile retorico ed epistolare lo designava per tale.[25]

La costruzione di un'autorità paragonabile a quella di Cesare affiora nell'immagine di Pier delle Vigne che Dante mette in scena nel XIII canto dell'*Inferno*:

> La meretrice che mai da l'ospizio
> di *Cesare* non torse li occhi putti,
> morte comune e de le corti vizio,
> infiammò contra me li animi tutti;
> e li 'nfiammati infiammar sì *Augusto*,
> che' lieti onor tornaro in tristi lutti.[26]

L'invidia porta, secondo Dante, alla morte l'uomo di corte. Federico è Cesare, e poi Augusto: nei versi della *Commedia* si riflette l'immagine che il sovrano voleva proiettare di sé e che la sua corte amplifica, attraverso le lettere prima, nel poema poi, e di qui nella tradizione a venire.

Poco più avanti la fine del funzionario di Federico II è narrata così:

> L'animo mio, per disdegnoso gusto,
> credendo col morir fuggir disdegno,
> ingiusto fece me contra me giusto.[27]

Si tratta, come è noto, del gesto estremo che trasforma il 'giusto' in 'ingiusto', a ribadire, in questa trasformazione che nega la giustizia, un'adesione al lessico della 'giustizia' stessa, la negazione dell'oggetto a cui Pier delle Vigne ha dedicato la vita e la ricerca.

Kantorowicz ricerca nelle lettere il senso dell'immagine di Pier delle Vigne e al tempo stesso del riflesso della figura di Federico II. Rinviene il riferimento alle «chiavi» in una lettera di un vicario imperiale:

> Un vicario imperiale lo paragona a Pietro, il principe degli apostoli, il vicario di Cristo, reggente come tale le "chiavi" del regno di questo mondo, del cuore dell'imperatore – immagine, quest'ultima, di cui poi si valse Dante.[28]

---

[25] KFZ it., pp. 274-275.

[26] Dante, *Commedia*, *Inferno*, XIII, vv. 64-69, p. 404. Sul canto si rimanda oggi alle analisi di Boccardo G.B., *Il bosco delle reticenze. Appunti per la lettura di 'Inferno' XIII*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 58/2, 2011, fasc. italiano, pp. 109-145, e Fiorentini L., *Il suicidio di Pier della Vigna. Variazioni narrative negli antichi commenti danteschi*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 27, 2012-2013 (fasc. speciale: *Studi per Ovidio Capitani*), pp. 145-207.

[27] Dante, *Commedia*, *Inferno*, XIII, vv. 70-72, p. 405.

[28] KFZ it., p. 276.

Lo storico (e il commentatore) possono ritornare con una nuova intuizione sul testo di Dante:

> Io son colui che tenni ambo le chiavi
> del cor di Federigo, e che le volsi,
> serrando e diserrando, sì soavi,
> che dal secreto suo quasi ogn' uom tolsi;
> fede portai al glorïoso offizio,
> tanto ch'i' ne perde' li sonni e ' polsi.[29]

5. «O frate, issa vegg'io il nodo»: giustizia e poesia alle origini della tradizione italiana[30]

Quello del 'logoteta' fu un tradimento diretto dell'imperatore? Le fonti permettono di ipotizzare che il vero tradimento di Pier delle Vigne, accusato di simonia, sia stato un tradimento di quell'immagine della cancelleria e della corte, quindi indirettamente dell'immagine del sovrano. Ciò che però importa è la centralità di Pier delle Vigne, a cui Kantorowicz attribuisce un ruolo decisivo nella nascita della nuova poesia volgare:

> Da Pier delle Vigne la nuova poesia si espanse fra i giuristi, e questi, vivi d'ingegno e praticatori abilissimi della lingua, erano dopo tutto i più qualificati a impadronirsi della nuova poetica ed a continuare l'arte cortese-cavalleresca, anche quando essa non ebbe più seguito fra i cavalieri. […] al senso raffinato della forma dei giuristi va forse ascritto se essi scoprirono un nuovo tipo strofico – il primo sonetto deve averlo scritto il Delle Vigne –, ma al carattere dotto del loro poetare va attribuito il crescente indurimento e oscurità dei versi; sinché il vuoto della poesia giuridico-filosofica del centro e del nord Italia non fu colmato da Dante e dal dolce stil novo.[31]

Le questioni sollevate dal libro di Kantorowicz, anche sul versante della metrica e della stilistica, sono numerose. Il giudizio sul ruolo della corte e della poesia nata a corte è chiaro; la scelta della lingua diventa essenziale:

> La poesia cortese siciliana si modellava, nel contenuto come nella forma, sui provenzali; la lingua usata, però, non era più la provenzale, come alle corti della nobiltà italiana del nord (per esempio a Saluzzo e nel Monferrato) e in generale alle corti intellettuali dove era amato l'uso delle lingue straniere: si poetava, nel regno di Sicilia, in italiano, in dialetto siculo-pugliese. Certo, precursori del poetare in volgare siciliano non devono essere, qua e là, mancati – come il leggendario

---

[29] Dante, *Commedia*, *Inferno*, XIII, vv. 58-63, pp. 402-403.

[30] Per questo capitolo faccio riferimento al saggio di Folena G., *Cultura e poesia dei Siciliani*, in *Storia della letteratura italiana*, vol 1: *Le origini e il Duecento*, diretta da Cecchi E., N. Sapegno, Milano, Garzanti, 1965, pp. 271-347, ora in id., *Textus testis. Lingua e cultura poetica delle origini*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 81-158; prezioso per l'aggiornamento della bibliografia, oltre che per la novità dell'approccio, è il contributo di Tagliani R., *Cultura notarile e poesia nella Sicilia di Federico II*, che si legge online all'indirizzo URL: <http://www.associazionefedericosecondo.it/file/conferenza_tagliani.pdf> [data di accesso: 27/07/2015].

[31] KFZ it., pp. 299-300.

> Ciullo d'Alcamo –; ma la storia della poesia italiana comincia tuttavia con le canzoni della corte staufica […]. L'Italia era molto indietro, rispetto agli altri paesi d'Europa, nella creazione e nello sviluppo della sua lingua, probabilmente perché nessun'altra terra restò così a lungo vicina alla base latina. Il sentimento che l'idioma parlato non fosse più la lingua dei romani, ma una lingua a sé, non si destò prima del XIII secolo; e anche la coscienza del volgare italiano, il cui annunciatore fu Dante, cominciava solo ora a spuntare: più tardi che altrove, perché vigeva l'opinione che italiano e latino di Roma fossero tutt'uno. E siccome lingua volgare e coscienza nazionale stavano in quel secolo ovunque in reciproco rapporto, non fa particolare meraviglia che proprio nello stato di Federico II (parte dell'Italia dunque, dove primamente si assiste al destarsi prepotente di un sentimento statale e nazionale), sia potuta sorgere una favella italiana su base volgare. Una lingua diventa popolare quando, strappata all'incerto fluttuare del semplice mezzo di comunicazione dei vicoli e dei mercati, diventa, anche se non immediatamente lingua scritta, lingua tuttavia della poesia, e d'una cerchia compatta di persone, non solo di qualche isolato precursore.[32]

Una lingua non è fatto di isolati precursori, di isolati in generale, ma è strumento di un gruppo, di una comunità, e può trovare per questo la sua forza nella poesia, come lingua della poesia e poi come espressione di un'identità e di un'appartenenza politico-culturale.

Il giudizio di Dante nel *De vulgari eloquentia* (I, XII) diventa fondamentale per definire il ruolo della corte di Federico in rapporto a ciò che accadrà, e soprattutto a ciò che lui stesso attuerà attraverso la *Commedia*. Scrive Kantorowicz:

> Federico II, dunque, levigando e ingentilendo la lingua ordinaria, l'aveva elevata, da dialetto, a *volgare illustre*, a lingua della corte e della poesia; aveva strappato il volgare dalle basse sfere, riconosciuto alla lingua popolare un carattere autonomo e creato al tempo stesso la comunità del popolo in sé e quella con il sovrano di «nuova razza». Se e quanto Federico II sia stato cosciente dell'unità linguistica nel senso della *ragion di stato*, come lo fu per l'unità razziale, è indifferente di fronte al fatto concreto che egli, se pure non fu il creatore della lingua italiana – questo merito spetta a Dante – fu certo il più importante tra coloro che le prepararono il terreno. E anche questo si connette a un impero mondiale assolutamente unico nella storia occidentale: perché non si trova alcun monarca che abbia esercitato un simile influsso sulla lingua.[33]

Federico II prepara, con questa operazione, i poeti delle generazioni a venire. La dimostrazione può forse oggi venire dai testi recentemente scoperti da Giuseppe Mascherpa in un manoscritto lombardo, che avvalora l'ipotesi di un'antica circolazione settentrionale. Più che risolvere quesiti, questi tre frammenti sollevano nuovi dubbi e soprattutto aiutano a mescolare un panorama troppo presto fermato in descrizioni tradizionali.[34]

---

[32] KFZ it., pp. 292-293. Si rimanda ora all'edizione: Di Costanzo G. (a cura di), *Poeti della corte di Federico II*, Milano, Mondadori, 2008.

[33] KFZ it., p. 293.

[34] Mascherpa G., *Reliquie lombarde duecentesche della Scuola siciliana. Prime indagini su un recente ritrovamento*, «Critica del testo», 16/2, 2013, pp. 9-37, e ora id., *Pratica della scrittura, grammatica della poesia. Prime annotazioni su un prezioso reperto lombardo della Scuola siciliana*, in *La pratica e la grammatica. Problemi, modelli e percorsi di formazione linguistica tra Duecento e Cinquecento*, pub. par Pierno F., G. Polimeni, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 19-32.

L'importanza di questa operazione culturale è tale che Dante stesso pone quella congiuntura a riferimento nella definizione di Stil Novo: nei ben noti versi di *Purgatorio* XXIV, Bonagiunta Orbicciani, incontrato tra coloro che espiano la pena della gola, esce in un'affermazione che vuole marcare una discontinuità, prima che cronologica e tematica, di dettato:

> Ma dì s'i' veggio qui colui che fore
> trasse le nove rime, cominciando
> "Donne ch'avete intelletto d'amore".
> E io a lui: "I' mi son un che, quando
> Amor mi spira, noto, e a quel modo
> ch'e' ditta dentro vo significando".
> "O frate, issa vegg'io", diss'elli, "il nodo
> che 'l Notaro e Guittone e me ritenne
> di qua dal dolce stil novo ch'i' odo!
> Io veggio ben come le vostre penne
> di retro al dittator sen vanno strette,
> che de le nostre certo non avvenne;
> e qual più a gradire oltre si mette,
> non vede più da l'uno a l'altro stilo";
> e, quasi contentato, si tacette.[35]

Il giudizio unanime della critica ha ritenuto di ravvisare la centralità di quello scambio di battute nel fatto che vi viene riconosciuta e teorizzata la fedeltà di Dante e del 'cenacolo' degli stilnovisti al dettato d'amore, cui non corrisponde, nella produzione degli altri poeti, una altrettanto partecipe e puntuale adesione.[36]

Non è un caso che la dichiarazione di poetica venga affidata a un notaio, appunto un funzionario, e che a lui, pronto a intendere l'allusione, Dante risponda «I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando», facendo ricorso a termini che appartengono all'area lessicale di quella professione. L'allusione potrebbe rinviare alla pratica della retorica comunale (ma non solo, come abbiamo visto) e alla professione dei *dictatores*, che consiste nell'essere fedeli annotatori («noto») di ciò che il signore detta («quando / Amor mi spira») e scrittori di ciò che lui stesso ha chiesto di scrivere, di significare («e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando»).

All'episodio dell'incontro con Bonagiunta è affidato il momento cruciale di una definizione del canone che, come esclude la poesia di Giacomo da Lentini, così non ammette le prove di Guittone e dei guittoniani, alle quali senz'altro si ascrive l'esperienza poetica dello stesso Orbicciani. Ma a quelle esperienze implicitamente si rifà.

---

[35] Dante, *Commedia*, *Purgatorio*, XXIV, vv. 49-63, pp. 709-713.

[36] La bibliografia relativa all'episodio è, come facilmente comprensibile, molto vasta. Sia permesso il rimando a Polimeni G., *L'epistola, la 'transumptio' e la nascita delle 'nove rime'. Ipotesi retoriche sul canone dantesco dello Stilnovo*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 56/2, 2009, fasc. italiano, pp. 9-28.

6. Tra Giacomo e Guido: verso il 'dolce stil novo'

Nel mondo comunale il principale incarico del *dictator*, che almeno inizialmente per la formazione giuridica e retorica non può che essere notaio, è quello di redigere discorsi e stendere lettere, strumenti fondamentali i primi della politica attiva, le altre nella tessitura dei rapporti tra le parti della città o con i comuni circostanti.

Il compito del notaio, incaricato di affidare all'eternità dell'archivio la memoria delle cose, subisce un'evoluzione significativa nel corso del Duecento: come vuole l'etimologia, versante sempre presente ai trattatisti del Duecento, almeno in origine il suo ufficio è quello di 'notare' con precisione le informazioni che gli vengono affidate. Nella Bologna della prima metà del XIII secolo, dove forte risulta la tradizione dell'insegnamento giuridico e la formazione all'ufficio notarile, nella definizione stessa di notaio viene ribadita l'attenzione a una memoria sociale e la fiducia nella consequenzialità del legame parole-cose, confermato qui in tutta la sua valenza civile, prima ancora che gnoseologica.[37]

La figura del notaio conosce in alcuni casi una graduale evoluzione, che lo trasformerà ben presto in un funzionario di alto livello, cui sono assegnate delicate mansioni nella struttura del nuovo comune. In questa prospettiva, il notaio è chiamato a fornire modelli di lettere in primo luogo, ma anche di discorsi e di atti: in seno al comune e in conseguenza di esigenze sociali e pratiche nuove, si trova nella necessità di scrivere in volgare quelle lettere e quei discorsi, attento al suo pubblico e non dimentico dei precetti di una *rhetorica* che, almeno nella trattazione teorica di riferimento, seguita a essere latina.

Lo stretto legame tra notariato e *artes dictandi* è già nella *Rhetorica novissima* di Boncompagno da Signa, professore dello *studium* di Bologna. In questo testo, pubblicato nel 1235, Boncompagno definisce il compito del *dictator*, con esplicito riconoscimento di prestigio e di merito, in un'affermazione che non lascia margine a fraintendimenti:

> Dictatoris officium est materias sibi exhibitas vel a se aliquando inventas congruo latino et appositione ornare: tales namque interdum notarii appellantur. Et dicuntur notarii a notis quas primo faciunt, et illas postea scribunt, vel aliis ad scribendum tradunt.[38]

Ecco allora delineata, a partire da esempi di area bolognese, la figura di notaio che si fa *dictator*, una situazione speculare a quella che si era creata alla corte di Federico. La notazione si rivela in tal modo fondamentale per intendere le terzine di *Purgatorio* XXIV, vv. 49-63, e il rimando ai «dolci detti» di *Purgatorio* XXVI, v. 112, oltre che al «dictare» di *Vita nuova*, XX: il canone delle nuove rime d'amore e quindi del 'dolce stil novo', oltre che nella fedeltà al dettato d'amore, sta in questa immagine costitutiva e altamente simbolica del processo di ispirazione. La dichiarazione di poetica, a partire da Guido e

---

[37] Riprendo qui, rielaborandoli e adattandoli, alcuni spunti da Polimeni G., «Per spatium temporis et studii assiduitatem». *Note su* gramatica *e* rhetorica *nel medioevo volgare*, in *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, Atti della VI giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia, Collegio Ghislieri, 5 aprile 2006, a cura di Gasti F., E. Romano, Pavia/Como, Ibis, 2008, pp. 251-280.

[38] Boncompagno da Signa, *Rhetorica novissima*, a cura di Gaudenzi A., in *Bibliotheca Iuridica Medii Aevi*, vol. 2: *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum*, Bononiae, in aedibus Petri Virano olim fratrum, Treves, 1892, ristampa anastatica Torino, Bottega d'Erasmo, 1962, pp. 249-297, qui p. 257.

dall'ambiente bolognese, mette in luce una linea di ricerca e di elaborazione delle «nove rime» che dalla scuola siciliana arriva a Dante.

Sarà allora a tutti gli effetti evidente la centralità della lettera (quello stesso genere che si dimostra fondamentale, su altri versanti, nella costruzione della corte e dell'immagine della corte di Federico) nella codificazione della poesia d'amore dello stilnovo e in particolare nei primi passi dell'avanguardia di Guido Guinizzelli, nata ed elaborata nell'ambiente della cultura giuridica bolognese.[39] Proprio in quella cultura infatti si prepara una codificazione nuova del rapporto amoroso attraverso la riflessione e gli esempi che lo stesso Boncompagno da Signa, teorico di una retorica adatta alla nuova realtà politica, propone nel trattatello *Rota Veneris*, che applica alla lettera d'amore la perizia e gli accorgimenti sperimentati nell'eloquenza giuridica e politica.

Se già il *De amore* di Andrea Cappellano sul finire del XII secolo aveva codificato le tipologie del discorso amoroso, mettendo in luce canoni e modelli modulati sull'appartenenza sociale,[40] nella prima metà del Duecento è la *Rota Veneris* a proporre una tipologia di lettere ideali da rivolgere all'amata:

> Decursis breviter salutandi modis, qui possunt ad usum amantium pervenire, duxi quedam narrandi genera ponere generaliter in exemplum, ut dictatores quilibet preparatoria inveniant in dicendo. Set distinguenda sunt amandi tempora et amantium genera.[41]

Fatte queste premesse, si rileggano le quartine del sonetto *Io voglio del ver la mia donna laudare* di Guido Guinizzelli. Va notato, con la critica più recente, che il giudice ghibellino Guinizzelli si forma intorno alla metà del XIII secolo, partecipe o comunque osservatore consapevole delle novità culturali della sua città, anche quando queste sono portate da esponenti della parte guelfa.

Che il punto di contatto tra la scuola siciliana e la 'scuola bolognese' possa essere stato Guinizzelli lo suggerisce lo stesso Kantorowicz:

> Si racconta che la gioventù colta di Bologna, dove era prigioniero, si raccogliesse copiosa attorno a Enzio poeta; il quale certo non nascose ai suoi visitatori i quaderni delle canzoni composte in carcere (ne fa menzione persino nel testamento); anche Guido Guinizzelli può averle ascoltate. Del resto, il nome di Enzio vien messo in rapporto coi versi del notaio Semprebene da Bologna, annoverato fra i primi poeti volgari del nord Italia e pur appartenente alla scuola siciliana. Di essa facevano parte alcuni altri funzionari dell'Italia settentrionale, che stavano in stretto rapporto con la corte fridericiana.[42]

Non entro nello specifico del ruolo del notaio nello Stil novo, notaio esperto di *ars dictandi* (come appunto Pier delle Vigne e come i notai siciliani della scuola poetica),

---

[39] Di riferimento su questo tema è ora il contributo di Borsa P., *La nuova poesia di Guido Guinizzelli*, Fiesole, Cadmo, 2007.

[40] Andrea Cappellano, *De amore*, a cura di Ruffini G., Milano, Guanda, 1980.

[41] Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*, a cura di Garbini P., Roma, Salerno, 1996, pp. 36-39.

[42] KFZ it., p. 298.

ma sarà interessante notare che a Federico Dante riconosce l'aver sottratto la poesia all'instabilità della pratica cortese, al vagare dei poeti in Italia, trasformando quello strumento 'giullaresco' in un nuovo mezzo di costruzione e consolidamento del potere e della sua immagine. La lingua smetteva di essere frammentata e diventava unitaria, regolata, immutabile nello spazio e nel tempo: il processo, avviato da Federico alla sua corte, avrebbe trovato nel Dante della *Commedia* il poeta capace di realizzare, a distanza di tempo, un sogno culturale e un progetto linguistico. Mai lingua fu più politica di quella dei notai (alla corte di Federico come nel comune), mai poesia più impegnata della lirica della lode tra XIII e XIV secolo.

Il percorso è chiaro a Kantorowicz, che vede in Federico l'antesignano di Dante, proprio sul tema della lingua, non certo considerata fatto marginale, ma scaturigine di una unità politica:

> Si narra che lo Staufen, padrone di tante lingue, si sia adoprato a scoprire la lingua originaria dell'uomo. A tale scopo aveva fatto allevare un certo numero di bambini da balie cui era severamente proibito di parlare con loro: "Perché egli voleva scoprire se i bimbi avrebbero parlato l'ebraico, come la lingua più antica, o il greco, il latino o l'arabo; o non piuttosto la lingua dei genitori che li avevano procreati". L'esperimento fallì perché i bambini morirono; ma il problema passò a Dante, che ne tratta nel suo libro sul volgare eloquio.[43]

Dante raccoglie così il testimone di questa ricerca, che è teorica e pratica al contempo, e ne fa il punto di forza di una ricerca espressiva e prima ancora culturale di continuità, sul versante del *De vulgari eloquentia* e su quello della *Commedia*.

Restano due domande allora, ma forse la risposta va cercata in quanto abbiamo fin qui detto: come leggere Dante senza Federico? E, soprattutto, come leggere Dante senza Kantorowicz?

Bibliografia

Andrea Cappellano, *De amore*, a cura di Ruffini G., Milano, Guanda, 1980.

Boccardo G.B., *Il bosco delle reticenze. Appunti per la lettura di 'Inferno' XIII*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 58/2, 2011, fasc. italiano, pp. 109-145.

Boncompagno da Signa, *Rhetorica novissima*, a cura di Gaudenzi A., in *Bibliotheca Iuridica Medii Aevi*, vol. 2: *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum*, Bononiae, in aedibus Petri Virano olim fratrum Treves, 1892, ristampa anastatica Torino, Bottega d'Erasmo, 1962, pp. 249-297.

Boncompagno da Signa, *Rota Veneris*, a cura di Garbini P., Roma, Salerno, 1996.

Borsa P., *La nuova poesia di Guido Guinizzelli*, Fiesole, Cadmo, 2007.

Bruni F., *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2010.

Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di Chiavacci Leonardi A.M., 3 voll., Milano, Mondadori, 1991-1997.

[43] KFZ it., pp. 315-316.

Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Mengaldo P.V., in Dante Alighieri, *Le opere minori*, vol. 3, t. 1: *De vulgari eloquentia; Monarchia*, a cura di Mengaldo P.V., B. Nardi, Milano/Napoli, Ricciardi-Mondadori, 1979, 19962.

Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, a cura di Tavoni M., in Dante Alighieri, *Opere*, ed. diretta da Santagata M., Milano, Mondadori, 2011.

Di Costanzo G. (a cura di), *Poeti della corte di Federico II*, Milano, Mondadori, 2008 (I poeti della scuola siciliana. Edizione promossa dal Centro di Studi Filologici e Linguistici siciliani, 1).

Fiorentini L., *Il suicidio di Pier della Vigna. Variazioni narrative negli antichi commenti danteschi*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», 27, 2012-2013 (fasc. speciale: *Studi per Ovidio Capitani*), pp. 145-207.

Folena G., *Cultura e poesia dei Siciliani*, in *Storia della letteratura italiana*, vol 1: *Le origini e il Duecento*, dir. da Cecchi E., N. Sapegno, Milano, Garzanti, 1965, pp. 271-347; anche in id., *Textus testis. Lingua e cultura poetica delle origini*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 81-158.

Manselli R., *Federico II*, in *Enciclopedia dantesca*, dir. da Bosco U., vol. 2, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 825-828.

Mascherpa G., *Pratica della scrittura, grammatica della poesia. Prime annotazioni su un prezioso reperto lombardo della Scuola siciliana*, in *La pratica e la grammatica. Problemi, modelli e percorsi di formazione linguistica tra Duecento e Cinquecento*, pub. par Pierno F., G. Polimeni, Paris, Classiques Garnier, 2015 («Cahiers de recerches médiévales et humanistes – Journal of Medieval and Humanistic Studies», 2/28), pp. 19-32.

Mascherpa G., *Reliquie lombarde duecentesche della Scuola siciliana. Prime indagini su un recente ritrovamento*, «Critica del testo», 16/2, 2013, pp. 9-37.

Polimeni G., *L'epistola, la 'transumptio' e la nascita delle 'nove rime'. Ipotesi retoriche sul canone dantesco dello Stilnovo*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 56/2, 2009, fasc. italiano, pp. 9-28.

Polimeni G., «Per spatium temporis et studii assiduitatem». *Note su* gramatica *e* rhetorica *nel medioevo volgare*, in *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, Atti della VI giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia, Collegio Ghislieri, 5 aprile 2006, a cura di Gasti F., E. Romano, Pavia/Como, Ibis, 2008, pp. 251-280.

Tagliani R., *Cultura notarile e poesia nella Sicilia di Federico II*, consultabile online, URL: <http://www.associazionefedericosecondo.it/file/conferenza_tagliani.pdf> [ultimo accesso: 14/10/2015].

Opere di Ernst Kantorowicz citate in forma abbreviata

KFZ	*Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin, Bondi, 1927 (varie riedizioni e ristampe).
KFZ Erg.	*Kaiser Friedrich der Zweite. Ergänzungsband: Quellennachweise und Exkurse*, Berlin, Bondi, 1931 (varie riedizioni e ristampe).
KFZ it.	*Federico II, imperatore*, trad. di G. Pilone Colombo, Milano, Garzanti, 1976 (varie riedizioni e ristampe; comprende anche KFZ Erg.).
KTB	*The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (varie ristampe).
KTB it.	*I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. di G. Rizzoni, Torino, Einaudi, 1989, 2012[2].
LR	Laudes regiae. *A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship, with a Study of the Music of the Laudes and Musical Transcriptions by Manfred F. Bukofzer*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1946 (varie ristampe); trad. it.: *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, a cura di A. Pasquetti, Milano, Medusa, 2006.
SelStud	*Selected Studies*, Locust Valley (NY), Augustin, 1965.

Autrici e autori

Joseph Canning was Reader in History at Bangor University, United Kingdom until 2007. He is currently an Affiliated Lecturer in the Faculty of History, University of Cambridge. His research field is medieval political thought – his current research project concerns the construction of ideas of authority and legitimacy in the period, c.1300-c.1660. His most recent book was *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417* (Cambridge University Press, 2011).

Raeleen Chai-Elsholz, a graduate of Bryn Mawr College and the Université Paris-Sorbonne, is an independent scholar and translator. Her research fields include religion, hagiography, and historiography in the late ancient/early medieval West, about which she has contributed to the *Oxford Dictionary of the Middle Ages* and most recently to *La formule au Moyen Âge – II / Formulas in Medieval Culture, II* (Brepols, 2015). She also publishes on eighteenth-century topics, from the epistolary novel to the cult of saints.

Thomas Frank ha lavorato presso la Freie Universität di Berlino, il Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin, l'Istituto storico germanico di Roma, l'Università di Vienna e l'Università di Pavia, dove dal 2014 è professore associato di Storia medievale. Monografia recente: *Heilsame Wortgefechte. Reformen europäischer Hospitäler vom 14. bis 16. Jahrhundert*, Göttingen, v&r unipress, 2014.

Roberto Lambertini, laureato in filosofia con una tesi su Guglielmo d'Ockham, dottore di ricerca in Storia medievale, docente nei Licei, borsista della Alexander von Humboldt-Stiftung, dal 1993 lavora presso l'Università degli Studi di Macerata, dove ora ricopre il ruolo di professore ordinario di Storia medievale presso il Dipartimento di Studi Umanistici – lingue, mediazione, storia, lettere, filosofia. Direttore della rivista *Picenum Seraphicum*, ha recentemente pubblicato numerosi articoli sulla storia intellettuale del basso medioevo.

Robert Pawlik è storico della filosofia e ricercatore presso la Facoltà di Studi Umanistici dell'Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia. Si occupa di storia del pensiero politico. Sta attualmente ultimando la stesura di un libro sulle controversie intorno al mito politico e alla teologia politica nel corso del Novecento.

Giuseppe Polimeni, professore associato di Linguistica italiana presso l'Università degli Studi di Milano. Si occupa di storia della formazione e dell'educazione linguistica, dalle origini al Novecento, e ha lavorato su Dante e sulla retorica medievale; tra gli studi dedicati a questo tema si segnala *L'epistola, la* transumptio *e la nascita delle* nove rime*: ipotesi retoriche sul canone dantesco dello stilnovo*, «Versants. Revue suisse des littératures romanes», 56/2, 2009, fasc. italiano, pp. 9-28.

Daniela Rando, di formazione padovana, ha insegnato all'Università di Trento e dal 2004 è ordinaria di Storia medievale presso l'Università di Pavia. È stata docente ospite alla Humboldt-Universität di Berlino e alla Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco di Baviera. Recentemente ha pubblicato:

Venezia medievale nella modernità. Storici e critici della cultura fra Otto e Novecento, Roma, Viella, 2014.

Francesco Paolo Terlizzi, dottore di ricerca in Storia medievale e poi titolare di assegno di ricerca presso l'Università degli Studi di Bologna. Si è interessato prevalentemente di ecclesiologia dell'XI secolo, di cultura di corte e di storia delle rappresentazioni del potere. Attualmente insegna storia e filosofia negli istituti secondari, e collabora stabilmente come traduttore di saggistica presso l'editore Il Mulino. Pubblicazione recente: *Hastings 1066. La battaglia e il mito*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 117, 2015, pp. 103-137.

Francesco Torchiani, laureato all'Università di Pavia, ha ottenuto il diploma di perfezionamento in Discipline storiche presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, dove dal settembre 2015 svolge attività di ricerca. Ha di recente pubblicato: *L'oltretevere da oltreoceano. L'esilio americano di Giorgio La Piana*, Roma, Donzelli, 2015.

Ernst Kantorowicz (1895-1963). Political History as Cultural Inquiry

edited by Thomas Frank – Daniela Rando

Abstract

Ernst Kantorowicz is the 20th-century medievalist who contributed the most pervasively to the renewal of political history and culture. The innovative aspects of his approach emerge less from the topics he dealt with than from the methods underlying his research. This is not the first time in the past twenty years that an attempt has been made to reconstruct the historiographical context of Kantorowicz's work or test its current relevance. Nevertheless, more than fifty years after Kantorowicz's death, with new research tools available to us, we propose to take a fresh look at his methodological approach. The aim of this volume is to investigate whether his methods can be used productively in current research and how, not only in the political history of the Middle Ages *stricto sensu*, but also for other periods and neighbouring disciplines such as the history of literature. Two contributions – those by Robert Pawlik and Francesco Torchiani – explore these problems from a historiographical perspective; other authors – Raeleen Chai-Elsholz, Francesco Terlizzi, Roberto Lambertini and Joseph Canning – discuss some of Kantorowicz's findings in *The King's Two Bodies* from the medievalist's point of view, while Giuseppe Polimeni opens up the field to literary history by uncovering the legacy of Dante in *Frederick the Second*.

Thomas Frank and Daniela Rando teach Medieval history at the University of Pavia.

E-mail thomas.frank@unipv.it – daniela.rando@unipv.it